BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hengstenberg, Ernst Wilhelm,

Christologie des Alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten

Bd.: 1,2

1829

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.50(1#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11848361-4

Christologie

des

Alten Testaments

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen der Propheten.

Von

E. W. Hengstenberg

der Philosophie und der Theologie Dr. und der letzteren ord. Professor
an der Universität zu Berlin.

Ersten Theiles zweite Abtheilung
enthaltend die Messianischen Weissagungen des Jesaias.

ἓν γὰρ ἔπνευσε πνεῦμα καὶ εἰς προφήτην καὶ εἰς ἀπόστολον· καὶ κατὰ τοὺς ἀγαθοὺς ζωγράφους πάλαι μὲν ἐσκιαγράφησεν, ἔπειτα μέντοι διηκρίβωσε τὰ μέλη τῆς γνώσεως.

Synesius.

Berlin,
bei Ludwig Oehmigke.
1829.

Christologie

des

Alten Testaments

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen der Propheten.

von

E. W. Hengstenberg

der Philosophie und der Theologie Dr. und der letzteren ord. Professor an der Univ. zu Berlin.

Ersten Theiles zweite Abtheilung,

enthaltend die Messianischen Weissagungen des Jesaias.

[illegible]

Berlin,

bei Ludwig Oehmigke.

1829.

Die Messianischen Weissagungen des Jesaias.

Einleitende Bemerkungen.

Die Überschrift Cap. 1. v. 1. versetzt den Propheten Jesaias unter die Regierung der Könige Usias, Jotham, Ahas und Hiskias. Die Richtigkeit der in ihr enthaltenen Angabe läſst sich auch sonst mit Sicherheit erweisen. Daſs Jesaias unter dem Könige Usias zuerst aufgetreten sey, geht hervor aus der Überschrift von Cap. 6; dies Cap. enthält eine Darstellung der Vision, durch welche Jesaias in dem Todesjahre des Königs Usias seinen Beruf zum Prophetenamte erhielt. Zwar wird in die Regierung des Jotham keins der in unserer Sammlung befindlichen Orakel durch eine bestimmte Überschrift versetzt — allein gewichtige Gründe nöthigen die Abfassung der Weissagungen Cap. 2 — 5 unter ihm anzunehmen. In die Regierungszeit des Ahas aber fallen mehrere unter den vorhandenen Weissagungen von Cap. 7 an und die Wirksamkeit des Propheten unter dem Hiskias wird beschrieben Cap. 36 — 39. — Sichere Nachrichten von der Wirksamkeit des Propheten haben wir nur bis zum 15ten Jahre des Hiskias, zu dessen Anfange die Gesandschaft des Königs von Babylonien nach Jerusalem kam. Vergl. Cap. 39. Er muſs hienach wenigstens 47 Jahre sein Amt bekleidet haben, von 759 — 713 v. Chr., nämlich ein Jahr unter Usias, 16 Jahre unter Jotham, 16 Jahre unter Ahas, 14 Jahre unter Hiskias. Mehr als wahrscheinlich ist es jedoch, daſs Jesaias noch weit länger gelebt hat. Aus der Nachricht, 2. Chron. 32 v. 32, daſs Jesaias das Leben des Königs Hiskias

beschrieben habe, geht hervor, daſs er den Hiskias (st. 698.) überlebte. *) Noch weiter führt uns eine Nachricht des Talmud und der Kirchenväter, daſs Jesaias unter Manasse, dem Nachfolger des Hiskias, eines gewaltsamen Todes gestorben sey. Allerdings ist diese Sage, welche schon in dem Briefe an die Hebräer berührt wird (c. XI, 37 wo das ἐπρίσθησαν nach Vergleichung der Tradition auf den Jesaias bezogen werden muſs), meist durch falsche Zusätze entstellt; allein sie ist zu weit verbreitet und wird von zu verschiedenen Schriftstellern erzählt, hat auch zu viele Wahrscheinlichkeit, als daſs nicht ein wahres factum zu Grunde liegen sollte. Vergl. Stäudlin in der Götting. Biblioth. der theol. Litt. Bd. I. p. 323. ff. **) Selbst im Talmud läſst sich die ursprüngliche Tradition, welche weiter nichts aussagt, als daſs Jesaias von Manasse getödtet worden, von den späteren Ausschmückungen noch scheiden. Vergl. Gesenius Einl. p. 12. Man hat sich zwar auf das Stillschweigen der historischen Bücher über einen so wichtigen Vorfall berufen; aber es reicht bei der Kürze der Relation schon hin, daſs 2 Reg. 21, 16. berichtet wird: Manasse habe viel unschuldiges Blut vergossen in Jerusalem. Ohne Zweifel waren die unschuldig Ermordeten diejenigen, welche den von

*) Daſs Jesaias noch einige Zeit unter Manasse gelebt habe, behaupten auſser Joh. H. Michaelis in den bibl. Hal. und den von ihm angeführten Schriftstellern unter den Neueren Jahn, Gesenius, Möller, Bertholdt (Einl. S. 1349.) Stäudlin (Neue Beiträge p. 12. 17. ff.)

**) *Justinus Martyr dialog. c. Tryphone p.* 349. *ed. Col.* ὃν πρίονι ξυλίνῳ ἐπρίσατε. *Tertullianus de patientia c.* 14. *His patientiae viribus secatur Esaias. Ej. Scorp. c.* 8. *Lactantius l. IV. c.* 11: *Esaias, quem ipsi Judaei serra consectum crudelissime necaverunt. Ambros. in Luc. c.* 20. *Esaias, cujus facilius compagem corporis serra divisit, quam fidem inclinavit. Augustin. de civ. dei l.* 18. *c.* 24. *Hieron.* zu Jes. c. 1, 10. c. 20, 27. Diese und andere Stellen aus den Kirchenvätern, aus Orientalischen Schriftstellern und aus dem Talmud bei *Michaelis Praefatio in Jes.* c. 5. in den bibl. Hal. *Joh. G. Carpzov Critica sacra.* P. II. p. 97.

Manasse eingeführten Götzendienst verabscheuten, also besonders die Propheten; unter ihnen konnte Jesaias sich befinden, ohne dafs er namentlich erwähnt wird, zumahl da er wegen seines hohen Alters damals seine äufsere Wirksamkeit wahrscheinlich gröfstentheils aufgegeben hatte. (vergl. die Einleit. zu Cap. 40 — 66.) Für die Annahme, dafs Jesaias noch eine Zeitlang unter Manasse gelebt habe, spricht auch die Beschaffenheit des zweiten Theils seiner Weissagungen. Dieser enthält manches, namentlich die Klagen über grobe Abgötterei, Kinderopfer, böse Regenten, was weder auf die Zeiten des Exils, noch auf die Regierung des frommen Hiskias, wohl aber auf die Regierung des Manasse pafst; dies ist so einleuchtend, dafs nicht nur die meisten Vertheidiger der Ächtheit des zweiten Theiles seine Abfassung unter Manasse annehmen, (z. B. Grotius zu Cap. 43, 27. Jahn, Einleit. II, 1. §. 104. *Möller, de authentia orac. Jesaiae* c. 40 — 66. p. 118. sqq.) sondern dafs selbst Bestreiter der Ächtheit, wie Eichhorn (hebr. Propheten Bd. 1. p. 415.) nicht umhin können, in manchen Stellen (c. 56. 57. 66.) das Zeitalter des Manasse zu erkennen. *)

Durch diese Annahme wird dem Jesaias kein übertrieben hohes Alter beigelegt. Nehmen wir an, dafs er seinen Beruf in einem Alter von 20 Jahren antrat, (dafs eine frühe Berufung zum Prophetenamt nichts ungewöhnliches war, geht hervor aus Jerem. 1, 6.) so würde er beim Tode des Hiskias gegen 82 Jahre alt gewesen seyn und nichts hindert anzunehmen, dafs er noch 7 — 8 Jahre unter Manasse fortlebte. Erreichte doch der Priester Jojada nach 2. Chron. c. 24 v. 15

*) Weniger sicher ist der Beweis, den Gesenius aus Cap. 19. für die Lebensdauer des Propheten bis in die ersten Jahre des Manasse führt. Denn seine Argumentation beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, dafs die Propheten nur Begebenheiten schilderten, die ihnen zunächst lagen und die sie durch menschliche Combination vorherwissen konnten.

ein Alter von 130 Jahren. *) Da Jesaias der enthaltsamen, ascetischen Lebensweise der Propheten folgte, so läfst sich voraussetzen, dafs er auch im Alter ungeschwächte Kräfte des Leibes und der Seele behielt.

Jesaias war also Zeitgenosse des Hoseas und des Micha. Von seinen Lebensumständen ist uns wenig bekannt; er scheint seinen beständigen Wohnsitz zu Jerusalem gehabt zu haben. Von seiner Wirksamkeit unter Jotham wissen wir nichts weiter, als was aus der Weissagung Cap. 2—5 abgenommen werden kann. Wahrscheinlich lebte er damals wegen seines jugendlichen Alters noch in gröfserer Zurückgezogenheit. Unter dem gottlosen Ahas trat er in der vollen Kraft eines Gottesgesandten auf; aber sein Rath und seine Warnung wurden verspottet; erst Hiskias, ein würdiges Oberhaupt der Theokratie, erkannte ihn an und folgte seinem Rathe; unter dem gottlosen Manasse zog er sich wahrscheinlich zurück und lebte in der erfreulicheren Zukunft, ohne jedoch sein Strafamt in der trostlosen Gegenwart ganz daran zu geben (vgl. c. 56—58), bis er endlich mit seinem Tode die Wahrheit besiegelte, für die er gelebt hatte.

Grofses Ansehen wurde ihm nach seinem Tode zu Theil. Die historischen Bücher, sonst so sehr sparsam in den Nachrichten über die Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, reden verhältnifsmäfsig sehr ausführlich von ihm; Jeremias ahmte ihn nach: (vgl. Jahn Einleit. p. 463. ff.) und Spuren fleifsiger Lesung finden sich auch in anderen Propheten. Doch ein höheres Ansehen, als dem Propheten die schon bei seinen Lebenszeiten erfüllten Weissagungen über den Sturz der Syrer und der Israeliten, über die Bedrängung durch die Assyrer und

*) Die Sage von dem hohen Alter des Jesaias hat sich bei den Orientalischen Christen erhalten, welche ihm ein Alter von 120 Jahren beilegen. vergl. *Herbelot biblioth. Orient.* p. 501. *s. v. Ischaia. Abul Pharagius hist. dynast.* p. 67.

die durch die göttliche Hülfe herbeigeführte Rettung, über die dem Hiskias zugestandene funfzehnjährige Lebensfrist u. s. w. verschaffen konnten, erwarb ihm später die Erfüllung seiner auf die fernere Zukunft gehenden Weissagungen über die Eroberungen des Cyrus, die Rückkehr aus dem Exil, den Sturz des babylonischen Reiches. Josephus berichtet *antiq. Jud.* XI, 1. §. 1. 2. Cyrus sey durch die Lesung der sich auf ihn beziehenden Orakel des Jesaias zur Anerkennung des Gottes Israel, zur Befreiung der Juden und zur Herstellung des Tempels bewogen worden. *) Jesus Sirach sagt von ihm c. 48. v. 22—25: Ἡσαΐας ὁ προφήτης ὁ μέγας καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ — πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα, καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών. Ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά. Mit eben so groſser Verehrung reden von ihm Philo und Josephus. Die höchste Stufe des Ansehens muſste aber Jesaias erreichen, als durch die Erscheinung Christi und die Gründung seines Reiches der herrlichste Theil seiner Weissagungen seine Erfüllung gefunden hatte. Das ganze Neue Testament ist theils mit bestimmten Anführungen, theils mit absichtslos entlehnten Ge-

*) Zwar ist diese Nachricht von mehrerern Neueren als unhistorisch verworfen worden; allein richtig bemerkt Jahn Archäologie II. p. 231. ff. daſs ohne sie das Betragen des Cyrus gegen die Juden nicht erklärlich sey. Insbesondere aber macht er aufmerksam darauf, daſs diese Erzählung nur den Commentar bildet zu Esra 1. v. 2, wo Cyrus in seinem zu Gunsten der Juden erlassenen Edicte sagt: Jehovah der Gott des Himmels hat mir alle Königreiche der Erde gegeben, und mir befohlen, ihm ein Haus zu Jerusalem in Judäa zu bauen. Diese Worte setzen doch offenbar voraus, daſs Cyrus die Weissagungen Cap. 44, v. 28, c. 45. kannte. Gesenius übergeht dies ganz mit Stillschweigen. Die Nachricht des Josephus verglichen mit der Stelle des Esra ist insofern wichtig, als sie einen bedeutenden Beweis für die Ächtheit von Cap. 40 — 66. abgibt. Denn schwerlich wird Cyrus ohne Prüfung des vorgeblichen Alters der ihm vorgelegten Weissagung, die nach der Meinung der Gegner erst ein Jahr vorher abgefaſst seyn soll, gehandelt haben.

danken und Ausdrücken aus seinen Weissagungen durchwebt; fast nie wird von den Aposteln die Hauptlehre des Christenthums, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, ohne sichtbare Beziehung auf ihn vorgetragen. Die Schriften der Kirchenväter sind voll von seinem Lobe. Vergl. die Sammlungen bei J. H. Michaelis, *praef. in Jes.* p. 9. sqq. Gesenius Einleit. p. 41. Hieronymus sagt: *Sic exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed Evangelistam et Apostolum doceam,* und an einer andern Stelle: *Non prophetiam mihi videtur texere Esaias, sed evangelium,* und auch Augustinus bemerkt *de civ. dei* l. 18. c. 29. dafs er nach der Meinung Mehrerer wegen seiner zahlreichen Weissagungen von Christo und der Kirche eher den Namen eines Evangelisten als eines Propheten verdiene. Als Augustinus sich nach seiner Bekehrung an den Ambrosius mit der Anfrage wandte, welches unter den heiligen Büchern er vorzugsweise lesen sollte, schlug ihm dieser den Jesaias vor: *„quod prae ceteris evangelii vocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Cf. Aug. conf.* IX, 5.

Jesaias hatte, wie alle Propheten, einen doppelten Beruf, theils den auf die Gegenwart zu wirken, theils den die Zukunft zu verkünden. Was das erstere betrifft, so verweis't er, berufen zu einem Diener des alten Bundes, auf die Grundlage desselben, das Gesetz, und verlangt vor allem Anderen die Haltung desselben. vgl. z. B. c. 8, 16. 20. 30.9.10. Aber berufen zu einem Diener des Geistes, nicht des Buchstabens unter dem Alten Bunde eifert er gegen die, welche in der Beobachtung der äufseren Form das Wesen suchten, welche über dem, was dem Alten Bunde eigenthümlich und auf den Kindheitszustand der Menschen berechnet war, das dem Alten und Neuen Bunde Gemeinsame vergafsen, vergl. z. B. Cap. 1, v. 11. ff. 29. 13. 13. 58, 1. ff. Der Grundgedanke, der sich durch seine Weissagungen hindurchzieht, ist der, dafs Gott alleine die Ehre, dem Menschen aber Schaam und Beschämung gebühre, dafs alles

Vertrauen nicht auf die Creatur, sondern auf den Schöpfer gesetzt werden müsse, dafs alle Hülfe in leiblichen und geistigen Dingen alleine von ihm komme, dafs jede Neigung und jedes Streben sündlich sey, das nicht auf ihn, sondern auf das Vergängliche seine Richtung habe — daher die häufige Verkündigung des Unterganges alles Hohen und Stolzen — daher seine Polemik gegen den Götzendienst und gegen das Laster überhaupt, was ihm stets als Undank gegen Gott, als Beleidigung seiner Majestät erscheint — daher sein Widerstand gegen die, welche bei Bedrängungen des Staates durch auswärtige Feinde Hülfe von Bündnissen mit benachbarten mächtigen Völkern erwarteten. Alle Hülfe kommt von Gott; er wird sein treues Bundesvolk nicht verlassen; das untreue wird durch alle Kriegesrüstungen, alle Bündnisse nur in immer gröfseres Unglück gestürzt werden. Stets sucht er dem Volke das von dem Gründer der Theokratie ausgesprochene Grundgesetz derselben, das Wechselverhältnifs zwischen Treue gegen Gott und herzlichem Vertrauen auf ihn und Glück, Untreue und Unglück, zum Bewufstseyn zu bringen, zeigt wie das Volk selbst, nicht Gott an all' seinem Unglück Schuld sey, und wie er voller Barmherzigkeit bereit sey ihm seine Sünden zu vergeben und es vom Elende zu befreien, wenn es sich nur zu ihm bekehren wolle.

Bei seiner Wirksamkeit auf die Gegenwart wurde der Prophet unterstützt durch den zweiten Theil seines Berufes, die Verkündigung der Zukunft, der jedoch noch aufserdem andere weiter gehende Zwecke hatte. Die verkündete Zerstöhrung des Reiches Israel, die Verheerung Judäas durch Sanherib, die Babylonische Gefangenschaft uud die gänzliche Verwüstung des Landes, mufsten, indem sie das Gesetz der sichtbaren Vergeltung individualisirten, dazu dienen seine Rügen und Ermahnungen eindringlicher zu machen, die Verkündigung der Befreiung von den Assyrern und der Rückkehr aus dem Exil mufsten den Frommen Trost gewähren und sie zur Treue er-

muntern. Die Weissagungen gegen auswärtige Völker zeigten den Israeliten die Allmacht ihres Gottes und die Ohmacht alles Menschlichen und mahnte sie ab von dem Vertrauen auf Menschenhülfe, sie veranschaulichten ihnen zugleich die göttliche Strafgerechtigkeit, die selbst in den Schicksalen der Völker waltete, denen sich Gott nicht geoffenbart hatte und um so mehr in den Schicksalen des Bundesvolkes. — Den Kern der Weissagungen im engeren Sinne bilden aber beim Jesaias die Messianischen Verkündigungen. — Ein Spröfsling Davids nach seiner menschlichen Natur, zugleich aber Gott von Ewigkeit, geboren von einer Jungfrau zur Zeit der gröfsten Erniedrigung der Davidischen Königsfamilie, wird zur Tilgung der Sünden der Menschheit leben, leiden, sterben — nach seiner Verherrlichung wird sein Reich auf Erden gegründet und über alle Heidenvölker ausgebreitet werden, bis die Erde voll ist von Erkenntnifs des Herrn und von seiner Anbetung durch den Geist, der über das Fleisch ausgegossen werden wird. — So wie Jesaias bei seiner Wirksamkeit auf die Gegenwart den Glauben im allgemeinen Sinne, das Verzweifeln an der eignen und das Vertrauen auf die göttliche Kraft hervorhob, so tritt er in seinen Messianischen Weissagungen auf als ein Herold des Glaubens im engeren Sinne.

Der Charakter der Darstellung des Jesaias ist im Allgemeinen Einfachheit und Erhabenheit; hinsichtlich des Reichthums an Bildern steht er in der Mitte zwischen dem dürftigen Jeremias und dem überreichen Ezechiel. Uebrigens ist die Darstellung dem Gegenstande angemessen und wechselt daher mit demselben; sie wird bei Drohungen und Bestrafungen ernsthaft und heftig, wie Luther treffend sagt (Tom III. Jen. Lat. f. 286 b.): *Si quis penitus posset introspicere affectus prophetae, videret in singulis verbis caminos ignis et vehementissimos ardores esse* und Moses Amyrald *(praef. ad paraphr. Psalm.* f. 3.) *tonat ille nonnunquam atque fulgurat et terribili verborum strepitu atque fragore, non Graeciam, ut de Pericle dictum*

est olim, non Judaeam et vicinas regiones, sed caelum et terram et elementa reliqua et universam mundi naturam, miscere et confundere videtur; bei Tröstungen und Belehrungen dagegen ist er sanft und eindringlich, in den eigentlich prophetischen Stücken voll Schwung und Feuer, also in den Sachen lebend, dafs ihm das Zukünftige zur Vergangenheit und Gegenwart wird.

Die Anordnung der Sammlung ist folgende: Das Ganze zerfällt in zwei Theile, deren erster cap. 1 — 39 umfafst. In demselben enthalten Cap. 1 — 12 Weissagungen gegen Juda und Jerusalem; diese stehen in der richtigen chronologischen Ordnung; nur müfste Cap. 6, welches die Weihe des Propheten enthält und in das Todesjahr des Usias gehört, vorne stehen. Cap. 2 — 5 sind aus der Regierung Jothams; alles Übrige, bis zu Cap. 10, 4 gehört in die Zeit des Ahas; das folgende bis zu Ende von Cap. 12 unter die Regierung des Hiskias. Cap. 13—23 enthalten eine fortlaufende, nur durch Cap. 22 unterbrochene Reihe von Weissagungen über auswärtige Völker. Cap. 24 — 35 gröfstentheils Weissagungen Juda betreffend, die wahrscheinlich alle in die Zeit des Hiskias gehören. Darauf folgt Cap. 36 — 39 ein geschichtlicher Anhang, enthaltend Nachrichten über die Thätigkeit des Jesaias unter Hiskias. — Der zweite Theil Cap. 40 — 66 ist wahrscheinlich unter Manasse abgefafst und bildet ein zusammenhängendes Ganzes.

Dogmatisches Interesse hat in der neueren Zeit Zweifel an der von der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte als unbezweifelte Thatsache angenommenen Integrität des Jesaias hervorgerufen. Sobald man einmal den Satz von vorn herein festgestellt hatte, dafs Wunder und Weissagungen unmöglich seyen und dafs kein Eintreten einer höheren Causalität in die Natur statt finden könne, so konnte man die Ächtheit eines grofsen Theiles der Jesaianischen Weissagungen eben so wenig anerkennen, wie die Ächtheit des Pentateuch. Ein neuerer Vertheidiger der Ächtheit macht die treffende Bemerkung, dafs die Tradition, nach der Jesaias zer-

sägt seyn soll, auch ihre Falschheit angenommen, doch als ein Typus des Schicksals angesehen werden könne, was ihn in unserer Zeit betroffen habe. Es wird einem künftigen Vertheidiger der Integrität nicht schwer werden die Scheingründe zu beseitigen, durch welche man das dogmatische Interesse zu verdecken gesucht hat; er wird schon manches vorgearbeitet finden, nicht bloſs in den Schriften der Vertheidiger der Ächtheit, sondern auch in den Schriften der Gegner derselben, die unter sich höchst uneinig sind und von denen der eine vertheidigt, was der andere verwirft. Für unseren Zweck ist nur die später anzustellende Untersuchung über die Ächtheit des zweiten Theiles von Wichtigkeit.

Von den Hülfsmitteln zur Erklärung des Jesaias führen wir hier nur das wichtigste und besonders für unseren Zweck bedeutende an. Eine vollständigere Sammlung geben Rosenmüller und Gesenius.

Die Jüdischen Ausleger kommen bei den Messianischen Weissagungen weit weniger in Betracht als auſserdem, weil ihnen das dogmatische Interesse die Unbefangenheit genommen und sie zu den gezwungensten Erklärungen verleitet hat. Sie folgen der Messianischen Erklärung nur da, wo sie die Messianischen Weissagungen durch eine falsch buchstäbliche Erklärung mit ihren fleischlichen Vorstellungen von einem weltlichen Messias in Herrlichkeit in Verbindung bringen können, z. B. Cap. 11.; wo dagegen, wie Cap. 7 die Übereinstimmung mit der Geschichte Christi gar zu auffallend ist, oder wo, wie in den Weissagungen des zweiten Theiles, ein Messias in Niedrigkeit angekündigt wird, stemmen sie sich gegen die Messianische Erklärung mit Hand und Fuſs und verwerfen selbst die Auctorität ihrer sonst hochverehrten Väter.

Die Griechischen Kirchenväter haben zwar nur über die Alexandrinische Version commentirt; doch wurde ihnen die Kenntniſs der Grundsprache einigermaſsen dadurch ersetzt, daſs sie mit den LXX die Übersetzungen von Aquila, Symmachus

und Theodotion verglichen. Für die tiefere Schrifterklärung gewähren sie eine nicht zu verachtende Ausbeute. Die bedeutendsten unter ihnen sind Chrysostomus, dessen Ἑρμήνεια sich jedoch nur über die ersten 8. Cap. erstrekt (Tom III. ed. Francof.) und besonders Theodoret (Tom II. ed. Hal.). Er gibt bei vielem Ungeniefsbaren manche lichtvolle Bemerkung. Aus der lateinischen Kirche ist uns nur der Commentar des Hieronymus erhalten (Tom. V. ed. Bas. et Francof.), der zwar vor Theodoret und Chrysostomus die Kenntnifs des Hebräischen voraus hatte und manche treffende Bemerkungen enthält, aber sich weit weniger in die Seele des Propheten hineinzuversetzen weifs und viele ungeniefsbare allegorische Erklärungen gibt.

Aus der Zeit der Reformation ist vor allen zu nennen der Commentar von Calvin, entstanden aus Vorträgen, die von fremder Hand nachgeschrieben und nachher von ihm selbst durchgesehen worden. Er erschien in 4 Ausgaben, zuerst Genf 1551, fol. wieder abgedruckt in dem 4ten Bde. opp. ed. Amstel. Calvins gelehrte Kenntnifs des Hebräischen war nicht sehr bedeutend; aber sein lichtvoller vorurtheilsfreier Geist liefs ihn bei seinen gesunden exegetischen Grundsätzen oft auch in der Worterklärung das Richtige treffen. Besonders viel hat er für die practische Erklärung geleistet; Kenntnifs des menschlichen Herzens, die er in so hohem Grade besafs, ist dem Ausleger des Jesaias eben so unentbehrlich, wie die Wortgelehrsamkeit. Obgleich, wenigstens in dem Commentar zum Jesaias, weit davon entfernt die Beziehungen auf Christum da wo sie sich finden zu entfernen, so weifs er doch das Dämmerlicht des Alten Bundes von dem hellen Lichte des Neuen Bundes zu scheiden. Die neueren Ausleger haben ihn fast gänzlich unberücksichtigt gelassen. — Von Luther besitzen wir über den Jesaias nur ein sehr kurzes und ungenügendes von einem Zuhörer herausgegebenes Collegienheft, abgedruckt in dem 6ten Theile der Hallischen Ausgabe seiner Werke. — Unter den Auslegern des 17ten Jahrhunderts verdient besonders Grotius eine Erwähnung, die

aber in Bezug auf die Messianischen Weissagungen keine lobende seyn kann. Es fehlt ihm überhaupt an Tiefe und bei der Erklärung des Alten Testaments wurde er auch nicht durch eine ausgezeichnete Sprachgelehrsamkeit unterstützt; bei der Erklärung der Messianischen Weissagungen aber hat ihn auch dasjenige verlassen, was ihn sonst auszeichnet, ein gewisser exegetischer Tact und eine leichte Erklärungsweise. Es läfst sich in seiner Auslegung der Messianischen Stellen des Jesaias sowohl, wie der übrigen Propheten, eine geheime Neigung zum Unglauben nicht verkennen und man kann ihn in mancher Hinsicht als den Vorläufer der rationalistischen Schrifterklärer betrachten. Sein Commentar zum Jesaias findet sich im dritten Bande der Ausgabe seiner *annotationes in V. T.* von Vogel und Döderlein. Mehrere der wichtigsten Ausleger bis in die Mitte des 17ten Jahrhunderts finden sich gesammelt in dem Werke: *Critici sacri.* Bd. 4. der Ausg. Lond. 1660 und Bd. 2. der Ausg. Frankof. 1695. fol. Im Auszuge in *Poli synopsis criticorum* Tom III. — Das Hauptwerk über den Jesaias lieferte im Anfange des 18ten Jahrhunderts Vitringa, der im Jahr 1722 als Professor der Theologie zu Franecker starb. Sein Commentar erschien zuerst zu Leuwarden 1714. fol. und nachher in mehreren Nachdrücken. Er übertrifft in demselben alle seine Vorgänger und an Geist, Gelehrsamkeit und Scharfblick ist ihm keiner seiner Nachfolger gleich gekommen, welche im Einzelnen freilich die Erklärung weiter gefördert haben. Die schwächste Seite seines Werkes sind die überall eingemischten allegorischen Erklärungen. Bei der Erklärung der Messianischen Weissagungen würde er mehr geleistet haben, wenn er sich mehr in die prophetische Anschauung hinein zu versetzen gewufst und den bildlichen und poëtischen Charakter der prophetischen Rede nicht zu sehr verkannt hätte. Er würde dann die Züge des Bildes in ein Ganzes vereinigt und nicht für jeden einzelnen Zug etwas geschichtlich entsprechendes aufgesucht haben. Es fehlte ihm an dogmatischer Unbefangenheit und in der Aufsuchung der ge-

schichtlichen Erfüllung verfährt er zu willkührlich. Einen deutschen Auszug aus diesem Werke lieferte Büsching in 2 Bden. in 4. erschienen zu Halle 1749. — Die Bemerkungen zum Jesaias von I. H. Michaelis in den Bibl. Hal. sind werthvoll, besonders durch die sehr reichhaltige Sammlung der Paralelstelstellen. Der Commentar von Clericus (*V. T. prophetae etc. Amstelod.* 1731. fol.) kommt seinen Commeutaren über die historischen Bücher nicht gleich; theils weil Clericus überhaupt zur Bearbeitung der poëtischen und prophetischen Bücher nicht so geeignet war, wie dies schon seine Bearbeitung der Cantica im Pentateuch zeigt, theils weil damals seine Geisteskräfte schon durch das Alter gelitten hatten. Doch zeigt er in der Erklärung mehrerer Messianischen Weissagungen eine nach seiner früheren rationalisirenden Richtung kaum zu erwartende Unpartheilichkeit. Die Bearbeitung des Jesaias von dem Englischen Lord Bischof Lowth. London 1778. 4. hat zwar sonst mancherlei Mängel, namentlich leidet sie an einer grofsen kritischen Willkühr, aber in Bezug auf die Messianischen Weissagungen ein entschiedenes Verdienst. Unter allen Auslegern vor und nach ihm hat Lowth das Wesen der prophetischen Anschauung am klarsten erkannt, seine Bemerkungen über das Ineinanderfliefsen der Beziehungen auf die Befreiung aus dem Exil und auf die Befreiung durch Christum sind trefflich, und in der Auffassung des bildlichen Charakters der prophetischen Rede geübt durch ein fleifsiges Studium der Dichter, zeigt er sich gleich frei von gläubiger und von ungläubiger dogmatisher Befangenheit. Er hätte der Gründer einer neuen richtigen Behandlungsweise der prophetischen Schriften und namentlich der Messianischen Weissagungen werden können, wenn man die von ihm gegebenen Andeutungen verfolgt und auf das Einzelne angewandt hätte. Bald nach dem Englischen Original erschien eine deutsche Bearbeitung mit Anmerkungen und Zusätzen von Koppe, Professor in Göttingen. Leipzig 1779 — 81 in vier Bden. 8.

Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts brachte die geänderte theologische Ansicht eine gänzlich veränderte Auslegungsart des Propheten hervor. Die einseitige Verstandesrichtung verschlofs das Verständnifs, indem sie es unmöglich machte aus der eigenen Beschränktheit herauszutreten und sich in eine fremde Eigenthümlickeit zu versetzen; das Eindringen in den Zusammenhang, der beim Jesaias mehr ein innerer als ein äufserer ist, wurde dadurch unmöglich gemacht; die tiefere Auslegung, die nur von demjenigen geübt werden kann, der etwas mit dem auszulegenden Schriftsteller Verwandtes in sich trägt, ging unter; dogmatische Befangenheit bewirkte, dafs man unter den Messianischen Weissagungen nur diejenigen als solche gelten liefs, die sich mehr im Allgemeinen halten und die zur Noth aus menschlicher Vorahnung erklärlich sind; alle bestimmteren Weissagungen auf Christum suchte man durch anderweitige Deutungen aus dem Wege zu räumen. Diese Fehler theilen fast alle seit jener Zeit erschienene Bearbeitungen des Jesaias; eine rühmliche Ausnahme macht jedoch die Bearbeitung von v. d. Palm (*Jesaias vertaald en opgehelderd door J. M. van der Palm. Amsterd.* 1805. 3 Tom. 8.) die, wenn auch nicht eigentlich für Gelehrte bestimmt, doch auf gründlicher Forschung beruht; zu wünschen wäre allerdings, dass der Verfasser den Propheten mehr als Seher behandelt hätte; die Inhaltsdarstellungen sind der gelungenste Theil des Werkes. — Unter den neueren Commentaren über den Jesaias zeichnen sich vor allen anderen besonders zwei aus; der Commentar von Rosenmüller und der von Gesenius. Ersterer erschien zuerst Leipz. 1793 in 3 Abtheilungen; dann in einer gänzlich umgearbeiteten Ausgabe. Leipz. 1810 — 20 in 3 Bden. Grofse Gelehrsamkeit, besonnene Auswahl unter dem vorhandenen exegetischen Stoffe, fleifsige Zusammenstellung desjenigen, was für die Worterklärung bisher geleistet worden, zeichnen diesen Commentar, dessen Grundlage der Commentar von Vitringa bildet, sehr vortheilhaft aus. Auch ist der Verfasser unbefangener wie die

meisen anderen Ausleger dieser Periode. In der zweiten Ausgabe tritt er im ersten Theile fast immer als Vertheidiger der Messianischen Erklärung auf, sogar bei Cap. 7, wo man die Messianische Erklärung schon als ganz antiquirt zu betrachten gewohnt war; Cap. 9 findet er die wahre Gottheit des Messias ausgesprochen u. s. w. Weniger unbefangen zeigt er sich dagegen bei Erklärung der Messianischen Weissagungen des zweiten Theiles, was allerdings zu verwundern ist, da die Messianische Auslegung von Cap. 53 doch gewifs weniger Schwierigkeit hat, wie die von Cap. 7. Der Grund scheint zum Theil darin zu liegen, dafs im Verlaufe seines Werkes die Auctorität der jüdischen Ausleger zu viel Gewicht bei ihm erhalten hat, wozu denn noch das Vorurtheil kam, dafs die Idee eines leidenden und büfsenden Messias den Schriften des Alten Bundes fremd sey. Der Commentar von Gesenius (Der Prophet Jesaia, übersetzt und mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar begleitet. 3 Th. Leipz. 1821) hat die Arbeit von Rosenmüller nicht überflüssig gemacht. Der Verfasser hat, besonders beim zweiten Theile, auf die verschiedenen Erklärungen bei weitem nicht so viele Rücksicht genommen und auch sonst vieles weggelassen, was bei Rosenmüller schon genügend erläutert war. Allerdings hat Gesenius die Worterklärung mehr selbstständig gefördert und sich auf diese Weise grofse Verdienste um den Propheten erworben. Sein Fleifs hat den exegetischen Stoff ziemlich bedeutend vermehrt durch Beibringung einer Anzahl treffender Paralelstellen, besonders aus zwar nicht zahlreichen, aber sehr genau gelesenen Arabischen und Syrischen Schriftstellerrn. Die geschichtlichen Erläuterungen, besonders bei den Weissagungen über auswärtige Völker, sind zum grofsen Theile sehr schätzbar und gründlich und sein Scharfsinn, der nur leider zuweilen durch unrichtige vorgefasste Meinungen irre geleitet worden, hat ihn auf manche neue Entdeckungen geführt. Die Übersetzung ist treu und nicht modernisirend. Hinsichtlich der allgemeinen An-

sicht vom Prophetenthum, von den Messianischen Weissagungen u. s. w. ist der Verf. nicht selbstständig, sondern abhängig von De Wette. — Die übrigen nach denselben Principien, jedoch nicht in derselben Tiefe der philologischen Forschung ausgearbeiteten Werke, z. B. die Clavis über den Jesaias von Paulus. Jena 1793, der Commentar von Bauer in dem 8ten und 9ten Bande von Schulze's und Bauer's Scholien zum Alten Testamente, der Commentar in dem 5ten und 6ten Stücke des exegetischen Handbuches des Alten Testaments. Leipz. welche dessen Verfasser jetzt auf ganz andere Weise commentiren würde kommen gegen diese beiden Bearbeitungen wenig in Betracht: Am weitesten ist die Willkühr der Auslegung getrieben in der Bearbeitung der hebräischen Propheten von Eichhorn. Göttingen 1816—19. 3 Bde., dessen Erklärung von Jesaias 53. wohl mit Recht eine monströse genannt werden kann. — Unter den neueren Übersetzungen sind die ausgezeichnetsten die von Dereser, in der 1sten Abth. des 4ten Bandes des Brentanoschen Bibelwerkes, schätzbar besonders durch die hinzugefügten Bemerkungen, die vorzüglich bei den Messianischen Weissagungen alle Beachtung verdienen, und die von Augusti in dem 4ten Bande der Schriften des Alten Testaments von De Wette und Augusti. Heidelb. 1810.

ganze
Mischung
die Ge-

Cap. II — IV.

[illegible] bilden diese Capitel eine zusam[illegible]gehörige Rede, welche jedoch [illegible] drei Theile zerfällt.

[illegible]. 2 — 4 schildert der Prophet [illegible] selige Messianische Zeit, zu der die jetzt auf ein einzelnes Volk beschränkte, vielbedrängte und verachtete Theokratie sich über [illegible] Völker ausdehnen, die wahre Religion sich von Jerusalem a[illegible] verbrei[illegible] nachdem alle Völker sich der Herrschaft Gottes unter[illegible], aller Unfriede und Streit vernichtet werden wird.

Den zweiten Theil der Rede Cap. 2. v. 5 — 4, 1 bildet Ermahnung, Schilderung des herrschenden Verderbens und Drohung der göttlichen Strafgerichte. So wie der Prophet die Schilderung der Messianischen Zeit vorausgeschickt hatte, um das Volk empfänglicher für seine Ermahnung zu machen, so eröffnet er jetzt, um die Gottlosen nicht sicher werden zu lassen und den Eifer der Gottesfürchtigen zu beleben, die Aussicht auf ein anderes Gemählde, auf die Strafgerichte, welche, weit entfernt, daſs das ganze Volk an dem Messianischen Reiche Theil nehme, einen groſsen Theil desselben aufreiben sollen. Eingeleitet wird dieser Abschnitt durch die in v. 5 enthaltene Ermahnung an das Volk im Lichte Jehovahs zu wandeln, d. h. sich durch [illegible] Herzensfrömmigkeit der Theilnahme an jener Seligkeit [illegible] machen, worauf dann abwechselnd bald die herr[illegible]ersunkenheit, bald die durch sie herbeigeführten göttlichen Strafgerichte geschildert werden. — Die Schilderung ist meist allgemein gehalten und das Meiste kann, indem es nur von der Idee ausgeht, nur Durchführung des theokratischen Grundsatzes ist, daſs auf die Sünde nothwendig die Strafe folge, daſs alles Stolze von dem Herrn gedemüthigt, alles Hohe erniedrigt werde, zugleich auf alle verschiedenen Strafgerichte über die Juden, die Wegführung ins Exil, die Eroberung der Stadt durch die Römer u. s. w. bezogen werden, ja in dem höchsten und vollkommensten Sinne wird die Drohung in Erfüllung gehen

durch das letzte allgemeine Strafgericht Gottes, welches über diejenigen ergehen wird, die ihr Vertrauen auf die Creatur und nicht auf den [illegible]n setzen. Allein so wie gewöhnlich [illegible] den Schilderungen [illegible] göttlichen Strafgerichte, so treten auch hier einzelne specielle Züge neben den allgemeinen [illegible] Diese Züge nöthigen uns hier, neben der allgemeinen, eine specielle Beziehung auf die Wegführung in das babylonische Exil anzunehmen. Von der Art ist z. B. die verkündete Hinwegnahme aller Angesehenen und aller Handwerker Cap. 3. v. 3, [illegible] bei der Wegführung des Königs Jojachim durch Nebucad[illegible] 2 Reg. 24 v. 14 ff. auffallend buchstäblich in Erfüllung ging, die Verkündung, dafs Knaben und Kinder = unerfahrene, ungeschickte Regenten, die Regierung des Staates in die Hände bekommen werden, v. 4. u. s. w.

Den dritten Theil der Rede bildet Cap. 4. v. 2—6. Um die Frommen nicht zu sehr niederzuschlagen, zugleich um seiner Ermahnung bei den Gottlosen desto mehr Eingang zu verschaffen, schliefst der Prophet nicht, ohne vorher noch einen Blick auf die bessere Zukunft zu werfen, mit deren Schilderung er begonnen hatte. Nach dem göttlichen Strafgerichte werden diejenigen, die ihrem Gotte entweder treu geblieben oder zu ihm zurückgekehrt sind, durch einen göttlich-menschlichen Erlöser beseligt und verherrlicht werden. Heilig wird alsdann die [illegible] Gemeinde Gottes seyn, während sie bisher aus einer [illegible] von Frommen und Gottlosen bestand. So wie vordem [illegible]meinde Israel bei ihrem Auszuge aus Ägypten durch ein sichtbares Zeichen der göttlichen Gegenwart geleitet wurde, so wird auch die neue Gemeinde Gottes sich seiner gnadenreichen Gegenwart erfreuen und durch dieselbe vor jeglicher Gefahr geschützt werden.

Die Abfassungszeit der Rede läfst sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Der Zustand des Staates wird in derselben als blühend und kriegerisch geschildert und besonders wird die im Gefolge des Reichthums eingerissene Üppigkeit gerügt; vgl.

Cap. 2. v. 7 und die ganze zweite Hälfte von Cap. 3. In einem solchen Zustande aber befand sich nach den Nachrichten der historischen Bücher das Reich unter Usias und Jotham. Unter Usias kann die Weissagung nicht wohl abgefafst seyn, theils weil die Wirksamkeit des Jesaias erst in dem Todesjahre des Usias begann, theils weil Jesaias bei Cap. 2 wahrscheinlich eine Weissagung des Micha vor Augen gehabt hat, der erst unter Jotham auftrat. Eben so wenig aber dürfen wir die Abfassung unter Ahas setzen. Unter ihm folgte auf schweren Abfall grofses Elend. Gleich im Anfange seiner Regierung brachen die Syrer und Ephraimiten ins Land, die sich schon unter Jotham gegen Juda verbündet und nur das Ende dieses Königes abgewartet hatten; sie richteten eine so grofse Verwüstung an, dafs geraume Zeit hindurch gar kein Ackerbau getrieben werden konnte und das Volk sich nur von den Producten der Heerden ernähren mufste; vgl. Cap. 7. v. 15. 16. Nachher wurde der König den Assyrern tributpflichtig. Zwar findet Gesenius Comm. I. p. 176 die Abfassung in den ersten Jahren des Ahas wahrscheinlich, wo vor der Invasion der Israeliten und Syrer der frühere glückliche Zustand noch fortgedauert haben soll. Allein damit in auffallendem Widerspruche sucht Gesenius selbst l. c. p. 268 zu zeigen, dafs die Syrisch-Israelitische Invasion schon im ersten Jahre des Ahas und zwar unmittelbar nach seiner Thronbesteigung erfolgt sey, wie dies denn auch allerdings das Richtige ist. Wir sind also genöthigt, die Abfassung der Weissagung unter Jotham anzunehmen. Dagegen spricht nicht die Erwähnung des Kinder- und Weiberregiments Cap 3. v. 12, weil unter den נֹגְשִׂים nicht grade die Könige, sondern überhaupt die Volksobern zu verstehen sind; eben so wenig die Erwähnung der Abgötterei; denn der Götzendienst dauerte auch unter Jotham fort, obgleich er selbst dem Herrn ergeben war.

Wir haben uns hier nur mit dem ersten und dritten Theile unserer Weissagung zu beschäftigen.

Cap. II v. 2—4.

Es findet sich dieser Abschnitt mit unbedeutenden Veränderungen bei dem Propheten Micha wieder Cap. 4. v. 1—3 und die Ausleger sind hinsichtlich der Erklärung dieser Erscheinung uneinig. Sie nehmen entweder an, dafs Jesaias den Micha, oder dafs Micha den Jesaias, oder dafs beide eine ältere sehr bekannte Weissagung benutzt haben. Die zweite Meinung hat bei weitem das meiste für sich; denn 1) steht die Weissagung bei Jesaias aufser Zusammenhang mit dem vorigen und fängt dennoch mit dem *Vav copulativo* an; bei Micha dagegen steht sie im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden; nur wenn sie bei Micha eben so abgerissen stände, könnte man der Vermuthung Raum geben, dafs beide einen älteren Ausspruch aufgenommen und ihn ihren Weissagungen gleichsam als Text oder Motto vorgesetzt haben. 2) Der gewöhnliche Gang der prophetischen Rede ist der, dafs auf die Drohung die Verheifsung folgt; dieser Gang ist bei Micha beobachtet; bei Jesaias dagegen ist die in unserer Stelle enthaltene Verheifsung der Drohung vorangestellt und eine andere folgt nach. Schon dies macht es wahrscheinlich, dafs Jesaias zuerst die ihm gewordene Aussicht in die Zukunft mit den Worten einer Weissagung vortrug, die damals vielleicht grade besonderes Aufsehen gemacht hatte, um nachher, wo er, dem gewöhnlichen Gange folgend, wieder auf die Verheifsung kommt, sie mit seinen eignen Worten zu geben. — Die älteren Theologen nahmen bei solchen Stellen an, dafs sie beiden heil. Schriftstellern auf dieselbe Weise von dem Geiste eingegeben worden seyen. Die Wahrheit liegt hier in der Mitte zwischen dieser und der neueren Ansicht. Micha und Jesaias wurden derselben Vision gewürdigt; von Entlehnung des Inhaltes kann nicht die Rede seyn, da den Propheten ja alles in der Anschauung, also unmittelbar gegeben wurde. Eine gegenseitige Benutzung aber konnte statt finden bei der Einkleidung des in der Anschauung Gegebenen in Worte. Hier

erinnerte sich der später seine Weissagung aussprechende Jesaias an eine Weissagung des Micha und bediente sich grofsentheils derselben Worte, weil sie auch ihm zur Bezeichnung des ihm Gewordenen am geeignetsten erschienen. Ähnlich schon Abarbanel.

V 2. Und es wird geschehen in der letzten Zeit, dafs der Berg des Hauses Jehovah fest gegründet seyn wird auf der Berge Gipfel, erhaben über die Hügel, strömen werden zu ihm alle Völker.

Die Redensart אַחֲרִית הַיָּמִים bezeichnet ursprünglich jede noch nicht verflossene Zeit, mag sie nun näher oder entfernter seyn. In dieser Bedeutung kommt sie vor Gen. 49, 1. Dan. 2, 28. Gewöhnlich jedoch gebrauchen die Propheten diesen Ausdruck in engerer Bedeutung von der Messianischen Zeit, so dafs es mit der gehörigen Beschränkung richtig ist, was Kimchi sagt: שכל מקום שנאמר באחרית הימים הוא ימות המשיח. Die Propheten bedienten sich dieser allgemeinen Bezeichnung, weil Zeit und Stunde ihnen unbekannt war. Vgl. 1 Petri 1, 11. Passend die LXX ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Chald. בְּסוֹף יוֹמַיָּא. — Unter dem Berge des Hauses Jehovah ist entweder der Hügel Moriah alleine zu verstehen, auf welchem der Tempel erbaut war, oder der ganze Berg Zion, als dessen Theil Moriah betrachtet wurde, weshalb in der Schrift so oft, auch als die Bundeslade schon von Zion nach Moriah gebracht worden, gesagt wird, dafs Gott auf Zion wohne. Vgl. Bachiene Beschreib. v. Palästina II, 1 §. 75. — Das נכון *Part. in Niph.* von כון *firmare*, festgegründet, mehr als das blofse gesetzt; die Vergleichung von 1 Reg. 2, 45., wo dasselbe Wort von der festen Gründung des Thrones David gebraucht wird, zeigt, dafs auch hier der Sinn der ist, nicht etwa augenblicklich, sondern für immer solle der Tempelberg erhöht werden und keine Macht solle vermögen ihn zu erniedrigen. — Die Worte בְּרֹאשׁ הֶהָרִים können wegen der Verbindung mit dem vorhergehenden נכון unmöglich etwas anderes bedeuten,

als: auf dem Gipfel der Berge. Entweder kann nun, wie Michaelis annimmt: die dichterische Vorstellung die seyn, als wenn andere grofse Berge, der Sinai, Libanon, Basan zusammenliefen; sich unter ihm auf einander thürmen und ihn auf ihr beschneites Haupt nehmen würden, so dafs man ihn bis an das Ende der Erde werde sehen können; oder man kann annehmen, dafs das: er wird auf die Spitze der Berge gesetzt werden, so viel sey als: er wird also erhöht werden, dafs er über alle Berge weit erhaben ist, dafs die höchsten Berge ihm gleichsam zur Unterlage zu dienen scheinen. — Das מִן in מִגְּבָעוֹת ist comparativisch zu nehmen. נִשָּׂא eigentlich erhoben; dies dann für erhaben. Es wird hier also gesagt, dafs der kleine unansehnliche Tempelberg dereinst über alle Berge der Erde erhaben seyn und bleiben werde. Es fragt sich in welchem Sinne dies zu nehmen sey. Einige unter den Juden verstanden es ganz roh buchstäblich. Sie meinten Jehovah werde in den Tagen des Messias den Berg Carmel und Tabor heranbringen und Jerusalem oben darauf setzen. Vgl. die Stellen bei *Galatinus de arcanis Catholicae veritatis l. V. c.* 3. Allein selbst die einsichtsvolleren unter den Juden haben eingesehen, dafs dieser Sinn nicht der von dem Verfasser beabsichtigte sey. Dafs die Höhe des Berges eine moralische, nicht eine physische sey, wird von allen vernünftigen Auslegern zugestanden. Es fragt sich nun aber, ob das Bild blos in dem Prädicate, der Erhöhung, oder zugleich in dem Subjecte, dem Berge, zu suchen sey. Der letzteren Erklärung folgen diejenigen unter den Kirchenvätern, welche wie Hieronymus, Augustinus und Tertullian unter dem Berge Christum verstehen. Dafs diese Erklärung aber eine willkührliche, nicht auf einem nothwendigen Verhältnisse des Bildes zur Sache beruhende sey, leuchtet ein. Nicht weniger willkührlich ist die Erklärung mehrerer andern christlichen Ausleger, welche wollen, dafs durch den Tempelberg gradezu die christliche Kirche bezeichnet werde. Näher der Wahrheit kommt die Erklärung derer, welche annehmen, dafs durch den Tempelberg durch eine

metonymia loci pro re locata die Theokratie bezeichnet werde. Der Sinn alsdann: die Theokratie, früher auf ein einzelnes Volk beschränkt, werde dereinst erweitert werden und sich über die ganze Erde erstrecken; die Religion der Israeliten, welche ihren vorzüglichsten Sitz auf dem Berge Zion hatte, werde den Sieg über alle falsche Religionen davon tragen. So Michaelis und A. Allein der folgende Vers, wo Zion und Jerusalem eigentlich stehen, macht es wahrscheinlicher, daſs wir auch hier das Bild nur auf das Prädicat beschränken und den Berg eigentlich nehmen müssen. Wodurch soll denn aber der Tempelberg herrlicher werden als alle übrigen Berge auf Erden? Dadurch daſs sich auf ihm oder zu Jerusalem die Herrlichkeit des Herrn glänzender offenbaren sollte, wie an irgend einem andern Orte; von dort sollte sich ja die dort durch den Messias zu gründende wahre Religion über die ganze Erde verbreiten. Calvin: *Montes alii poterant altitudine superare, sed quia gloria dei praeminet, montem etiam in quo patefit, eminere necesse est. Montem ergo Sion per se non praedicat, sed cum suo ornatu, quo etiam universus orbis illustrandus erat.* Coccejus bemerkt passend, daſs man die Erhabenheit nicht in das Herzuströmen der Heidenvölker setzen dürfe, da diese nicht Ursache, sondern Folge derselben sey. „*Gloria templum ita illustrans est praesentia Messiae et effusio spiritus sancti.*" Einen Grund der Entgegensetzung des Berges Zion gegen die übrigen Berge finden Kimchi und Abarbanel noch darin שהאומות היו עבדים לאלהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות הנשאות, daſs die Heidenvölker ihren Götzen dienten auf den hohen Bergen und auf den erhabenen Hügeln. Der Prophet soll verkünden, daſs zur Zeit des Messias der Berg Zion, wo der Sitz der wahren Religion sich befand, den Sieg davon tragen werde über die andern Berge, wo den Götzen geopfert würde. Allein zu dieser speciellen Beziehung ist kein Grund vorhanden. Eine Paralelstelle ist Ezech. 40, 2: „durch göttliche Gesichte führte er mich ins Land Israel und stellte mich auf

einen sehr hohen Berg; darauf war es wie eine gebaute Stadt." Auch hier schaut der Prophet den verhältnifsmäfsig unbedeutenden Berg Zion in der Messianischen Zeit als erhöht. Erläuternd ist auch Ps. 68. v. 16. 17., wo die höheren benachbarten Gebirge als neidisch dargestellt werden über den Vorzug, welchen der Berg Zion dadurch vor ihnen erhielt, dafs Jehovah ihn zu seinem Sitze erwählt. Treffend bemerkt Jarchi, dafs die verkündete Erhabenheit des Tempelberges über alle Berge, zugleich den Vorzug der auf ihm bevorstehenden Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit über alle Manifestationen derselben vor der Erscheinung des Messias aussage: *Majus erit signum, quod fiet in isto monte, quam signa quae facta sunt in montibus Sinai, Carmel et Tabor.* — Und es strömen zu ihm zusammen alle Völker. Das Verbum נהר fliefsen, dann hinzuströmen. Das Präteritum wird durch das vorhergehende Futurum, als Futurum bestimmt. In dem Gebrauche der Tempora sind die Propheten überhaupt ganz besonders ungenau, weil sie alles in der Gegenwart schauten. Die Aufnahme der Heidenvölker in die durch die Erscheinung des Messias verherrlichte Theokratie wird hier bildlich also dargestellt, als ob sie alle hinzögen zu dem über alle Berge erhöhten und ihnen gleichsam zum Paniere dienenden Berge Zion. Dann soll nämlich erfüllt werden die schon in der Genesis stets wiederholte Verheifsung von der dereinst bevorstehenden Verbreitung der Abrahamitischen Religion auf alle Heidenvölker.

V. 2. Und viele Nationen wallen und sprechen: auf lafst uns emporziehen zu dem Berge Jehovahs und zu dem Hause des Gottes Jacob, dafs er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Zion wird ausgehen das Gesetz und von Jerusalem Jehovahs Wort. Die Darstellung in diesem Verse ist eine bildliche. Treffend schon Coccejus: „*phrasis sumta est a consuetudine Israelitarum, qui solebant templum adire, ut sacerdotes ibi populum docentes et Mosen ac pro-*

phetarum oracula praelegentes audirent." Alle Israeliten waren verpflichtet jährlich vor dem Herrn in seinem Tempel zu erscheinen, um ihm ihre Verehrung zu bezeigen und sich in seinen Wegen unterweisen zu lassen. Von diesen Wallfahrten nach Jerusalem ist das Bild entnommen. Zu jener Zeit wallt nicht ein einzelnes Volk, sondern alle Völker der Erde dem Sitze des wahren Gottes zu; oder, von der theokratischen Hülle entkleidet: alle Völker werden zur Verehrung des wahren Gottes zurückkehren und sich zu der von ihm geoffenbarten Religion bekennen, welche von Jerusalem aus allen Völkern der ganzen Erde gepredigt werden soll. Das Bild ist am besten erläutert worden von Coccejus: *quemadmodum Israelitae domi et in synagogis legentes, audientes et meditantes legem et prophetas, censebantur in templo deum loquentem audire, ita qui evangelium in omnibus gentibus praedicatum audiunt, censentur templum adire.* Es wird bildlich also dargestellt, als ob die Völker, welche die von Jerusalem ausgehende Verkündigung der wahren Religion aufnehmen, nach Jerusalem ziehen, um sich dort in derselben unterweisen zu lassen. — Das עמים רבים soll nicht etwa eine Beschränkung des כל הגוים im vorigen Verse seyn. Vielmehr liegt dem Ausdrucke eine stillschweigende Entgegensetzung zu Grunde. Früher wallte nur ein Volk nach Jerusalem um dem Jehovah seine Verehrung zu beweisen; jetzt wallen viele Völker dahin. Das לכו eigentlich Imper. von הלך gebildet von ילך, dann aber wie das lat. *age* oder *agite* als Aufruf. Um auszudrücken, mit welchem Eifer sich die Völker zu dem Berge Jehovahs hinzudrängen, läſst sie der Prophet sich unter einander ermahnen und zur Eile antreiben. Ganz ähnlich ist die Weissagung Zacharja 8. v. 21. 22: „Die Bewohner einer Stadt werden gehen zur anderen und sagen: Lasset uns gehen zu bitten vor dem Herrn und zu suchen den Herrn Zebaoth; wir wollen auch mit euch gehen" u. s. w. Das Verbum הורה wird sonst mit dem Accus. und mit ב der Sache, nur hier und an der Paralelstelle des

Micha mit מן der Sache construirt; eigentlich jemanden von oder über etwas belehren. Es ist kein Grund vorhanden mit Drusius in dem Ausdrucke eine Emphase zu suchen: *de viis suis, quia scil. ex parte tantum cognoscimus.* Der Weg Jehovahs ist der Weg, auf welchem er will, dafs die Menschen wandeln sollen, die Gott wohlgefällige Lebensweise. Im Arabischen wird die Religion gradezu سَبِيلُ ٱللّٰهِ der Weg Gottes genannt, im N. T. ὅδος. Das Wandeln auf den Wegen Jehovahs, die Einrichtung des Lebens nach seinem geoffenbarten Willen, ist entgegengesetzt dem Wandeln auf seinen eignen Wegen, der Einrichtung des Lebens nach eigner Willkühr. Jes. 53, 6. Die Heidenvölker wollen erst die Religionserkenntnifs erhalten und dann nach ihren Vorschriften leben. Zu den Worten: auf dafs er uns lehre u. s. w. bemerkt Kimchi richtig והמרה הוא מלך המשיח: „der Lehrer ist der König Messias." Durch den Messias nämlich soll nach der constanten Verkündigung der Propheten die wahre Religion auf die Heidenvölker übergehen. — Die letzten Worte: denn von Zion geht aus das Gesetz und das Wort Jehovahs von Jerusalem, gehören nicht mehr den sich ermunternden Völkern, sondern dem Propheten. Er giebt in denselben den Grund an, warum die Völker so eifrig nach Jerusalem wallen. Nach mehreren Auslegern soll Zion und Jerusalem auch hier Bild der Theokratie seyn. Der Sinn alsdann: die Völker werden den Zugang zu der Theokratie suchen, weil nur in ihr die wahre Gottesoffenbarung zu finden ist. Allein weit besser nimmt man Zion und Jerusalem eigentlich. Zu Jerusalem soll die herrliche Offenbarung Gottes durch den Messias geschehen; von dort soll die Kunde von derselben sich über alle Heidenvölker verbreiten; daher sind dorthin ihrer aller Augen gerichtet. Theodoret: οὗτος ὁ εὐαγγελικὸς λόγος ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ οἷον ἀπό τινος πηγῆς ἀρξάμενος πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διέδραμε, τοῖς μετὰ πίστεως προσιοῦσι τὴν ἀρδείαν προσφέρων. Dasselbe was der Prophet hier eigentlich, sagt

Ezechiel bildlich Cap. 47. v. 1 ff. wo die Verbreitung der wahren Religion von Jerusalem aus über die ganze Erde geschildert wird unter dem Bilde eines Stromes, welcher in dem Tempel entspringt und dann weiter fliefst. Vgl. auch Sacharja 14, 8. Das Wort תּוֹרָה eigentlich Gesetz, steht hier für Religion überhaupt, ganz synonym mit דְּבַר יְהוָה, dem Worte Jehovahs. Ebenso משׁפט Cap. 42. v. 1—4 und νόμος im N. T. Röm. 3, 27. Der Grund dieser weiteren Bedeutung liegt darin, dafs die Propheten sich bei Schilderung des Messianischen Reiches der Ausdrücke bedienen, welche die zu ihrer Zeit entsprechenden theokratischen Dinge bezeichneten. Die Religion war unter dem A. B. eine תורה; deshalb führt auch die durch den Messias zu gründende Religion diesen Namen. So schon Calvin: *prophetico more loquitur: nam cum lex usitata esset, ejus nomine totam doctrinam dei comprehendere solebant.* Nach Vitringa, dem Koppe und v. d. Palm folgen, soll hier eine metaphorische Vorstellung zu Grunde liegen, entnommen von den Höfen der Fürsten, die den von dannen ausgegangenen Befehlen ihr Ansehen geben; Zion soll gleichsam die Residenz von Israels Monarchen seyn; von dort soll er seine Befehle aussenden bis an die Enden der Erde. Allein so wie diese Auffassung durch nichts begründet ist, so zeigt die Vergleichung der angeführten Paralelstellen, dafs man, wenn man überhaupt ein zu Grunde liegendes Bild statuiren will, weit eher an einen von Jerusalem ausgehenden Strom zu denken hat. Auf jeden Fall aber liegt in dem תצא dafs die bisher auf ein einzelnes Volk beschränkte Jehovahsreligion diese engen Schranken durchbrechen und sich über alle Heidenvölker ausbreiten wird.

V. 4. Dann wird Jehovah Richter seyn zwischen den Völkern, strafen viele Nationen; schmieden werden sie ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Spiefse zu Traubenmessern; kein Volk wird erheben gegen das andere das Schwert; sie werden keinen Krieg mehr lernen. In den beiden ersten Gliedern

ist das Subject nicht ausgedrückt und wird von den Auslegern auf verschiedene Weise ergänzt. Abarbanel und Jarchi, denen mehrere Katholische Ausleger folgen: *judicabit iste mons.* Theodoret und Mark: *judicabit verbum dei*; Rosenmüller nach Kimchis und anderer Vorgange: der Messias wird richten. Allein es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs man den Jehovah als Subject annehmen mufs, der freilich durch den Messias das hier ihm beigelegte vollführen sollte. Nach Calvin und Vitringa soll das: er wird richten unter den Völkern, so viel seyn als: er wird unter denselben herrschen, seinen Thron unter ihnen haben. Allein obgleich die Verba, welche richten bedeuten, in den Semitischen Sprachen meist die Nebenbedeutung des Herrschens haben, weil beide Functionen meist im Alterthum in einer Person vereinigt waren, so darf dieselbe doch hier nicht angewendet werden. Denn aus dem Folgenden: sie werden schmieden ihre Schwerter u. s. w., welches die Wirkung des Richtens anzeigt, geht hervor, dafs man das Wort auf die Beilegung der unter ihnen obwaltenden Streitigkeiten zu beschränken hat, welche Bedeutung auch schon die Construction des Verbi mit בין erfordert. שפט mit בין richten zwischen, den Schiedsrichter zwischen zwei streitenden Partheien abgeben. Das Verbum הוכיח darthun, beweisen, dann mit ל jemanden von einem Fehler überweisen, ihn zurechtweisen, strafen. Vgl. Gesenius *s. v.* Der Sinn: während unter den Völkern bisher selbstsüchtig jedes sein eignes Interesse verfolgte, während sie sich die mannichfachsten Ungerechtigkeiten gegen einander erlaubten, werden sie alsdann den Jehovah als ihren gemeinschaftlichen Richter anerkennen. Sein Geist und Wort wird den Theil, welcher Unrecht hat, seines Unrechtes überführen, (wie der Schiedsrichter jeder der streitenden Partheien ihr Unrecht vorhält) jeden Streit beilegen und allgemeine Ruhe und allgemeinen Frieden bewirken. Die Bilder unter denen darauf der allgemeine Friede geschildert wird, sind auch bei heidnischen Dichtern nicht ungewöhnlich. Martial XIV, 34.

Pax me certa ducis placidos curvavit in usus
Agricolae nunc sum, militis ante fui.

Dagegen wird Joel 4, 10. Virg. Georg. 1, 506. Ovid. *fast.* 1, 697 die Verwandlung des Friedens in Krieg geschildert unter dem Bilde einer Umschmiedung der Werkzeuge des Ackerbaues in Schwerter und Spieſse. — Die göttliche Lehre und das göttliche Leben sollen sich unter allen Völkern verbreiten und um sie das Band der Liebe und der Eintracht schlingen. אֵת ein Instrument zum Ackerbau, welches, läſst sich nicht genau bestimmen; die Verschiedenheit von מַחֲרֵשָׁה Pflug, erhellt aus 1 Sam. 13. v. 20. 21.

Es sind nun über die ganze Weissagung noch einige Bemerkungen zu machen:

1. Schon Theodoret fand solche zu widerlegen, welche dieselbe auf den Zustand der Juden nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bezogen. Von den neueren Auslegern ist diese Beziehung von Dathe, Hensler und Vogel angenommen, während Grotius sie gar auf die Zeit bezieht, wo die Stadt von der Belagerung des Rezin und Pekach befreit worden. Allein wie unhaltbar diese Ansicht sey, geht schon daraus hervor, daſs v. 3 nach ihr auf den Frieden bezogen wird, welcher den Juden von Seiten der Perser und anderer Völker zu Theil werden soll, da doch in demselben gar nicht die Rede ist von dem friedlichen Verhalten der Heidenvölker gegen die Juden, sondern von dem durch Gott bewirkten friedlichen Verhalten der Heidenvölker unter einander. Es werden aber in unserer Weissagung die characteristischen Merkmale angegeben, welche in den Messianischen Weissagungen aller Propheten und namentlich des Jesaias der Messianischen Zeit beigelegt werden. Zuerst Verbreitung der Religion Jehovahs über die ganze Erde. Vgl. z. B. Cap. 9, 6. 11, 10. 19 v. 18 ff. 42. 49. 53. 60. Ps. 22, 28. Dann allgemeiner Friede: Vgl. z. B. Cap. 9, 4. 11, 6—9. Ps. 72, 3. Zachar. 9, 10.

2. Die Weissagung gehört zu denen, in welchen nicht die Person des Messias, sondern nur die Beschaffenheit seines Reiches geschildert wird. Wir haben aber schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt, dafs hieraus nicht gefolgert werden dürfe, dafs der Prophet seine Hoffnungen nicht an einen persönlichen Messias geknüpft habe. Gesenius legt dem Propheten die Vorstellung unter, dafs die Bekehrung der Heiden durch die Propheten bewirkt werden solle. Dagegen sprechen aber folgende Gründe. 1) Die Vorstellung, dafs die Propheten Mittler des neuen auch die Heidenvölker umfassenden Bundes werden sollen, findet sich weder beim Jesaias noch bei irgend einem andern Propheten. Vgl. die Widerlegung dieser Hypothese bei Cap. 53. 2) Es kommen nicht nur in den übrigen persönlich Messianischen Weissagungen des Jesaias grade dieselben Züge vor, welche sich in unserem Stücke finden, sondern der persönliche Messias erscheint sogar in der Weissagung Cap. 4, welche mit der unsrigen zu einer Rede gehört und dieselbe ergänzt. Gesenius selbst sagt I. S. 224 Jesaias pflege die Hoffnung der besseren Zeit an einen König zu knüpfen. 3) Nach Gesenius eigner Meinung soll unser Stück ein Fragment aus der gröfseren Weissagung des Micha Cap. 4. 5 seyn. In derselben wird aber des persönlichen Messias zuerst im Vorbeigehen Cap. 4. v. 5 gedacht und derselbe dann ausführlich nach seiner Person und nach seinem Amte beschrieben Cap. 5. v. 1 ff. Jesaias konnte nun aber nicht anders erwarten, als dafs alle seine Hörer und Leser die hier ausgesprochenen Hoffnungen an dasselbe Subject knüpfen würden, an welches sie in der allgemein bekannten Weissagung des Micha geknüpft waren; grade deshalb war die Hinweisung auf die Person des Messias hier überflüssig, weil jeder sie sich ohnedem hinzudachte.

3. Die Juden wenden gegen die Erfüllung dieser Weissagung in Christo ein, dafs mit der Einführung des Christenthums der hier verkündete Friede nicht eingetreten, vielmehr seitdem noch viele und blutige Kriege geführt worden seyen.

Dieser Einwurf hat den christlichen Auslegern viele Schwierigkeit gemacht, weil sie fälschlich glaubten die vollkommene Erfüllung schon in den ersten Zeiten des Christenthums suchen zu müssen. Mehrere Kirchenväter (Theodoret, Cyrill. Euseb. Chrysost. Hieron.) beziehen die Weissagung auf den äufseren Frieden, der bei den ersten Anfängen der christlichen Religion in dem Römischen Reiche herrschte. Allein dies ist eine sehr unglückliche Hypothese, da ja der hier geschilderte Friede nicht durch äufserliche Ursachen hervorgebracht werden, sondern eine Wirkung der Annahme der wahren Religion seyn soll. Der Wahrheit näher kommt schon die Ansicht derjenigen, welche annehmen, der Prophet schildere nicht sowohl was geschehen werde, als vielmehr das, was der Natur des Evangelii nach geschehen solle und bei allen denjenigen wirklich geschehe, welche dasselbe in wahrem Glauben annehmen. So der Verfasser des *dialogus cum Tryphone*, dessen schöne Stelle wir hieher setzen müssen: ὅιτινες ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἐπελθόντος ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ διὰ τῶν τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλων τὴν θεοσέβειαν ἐπιγνόντες ἐπὶ τὸν θεὸν Ἰακὼβ καὶ θεὸν Ἰσραὴλ κατεφύγομεν καὶ οἱ πολέμου καὶ ἀλληλοφονίας καὶ πάσης κακίας μεμεστωμένοι, ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὰ πολεμικὰ ὄργανα ἕκαστος τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς σιβύνας εἰς γεωργικὰ μετεβάλομεν, καὶ γεωργοῦμεν, εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα κ. τ. λ. Allein auch diese Erklärung genügt nicht. Es ist durchgängige Lehre der Propheten, dafs nach Besiegung alles dem Reiche Gottes feindlich Entgegenstehenden ein verherrlichter Zustand desselben eintreten werde, bei dem der Friede, welcher bisher seine Mitglieder innerlich beseligte, auch äufserlich in das Ganze und Grofse des Völkerlebens, ja selbst in die unvernünftige Natur eintreten und aller mit dem Sündenfall entstandene Unfriede, alle Zerstörung aufhören soll. Vgl. z. B. Cap. 11. v. 6. 7. Auf diesen Zeitraum bezieht sich ihrem höchsten Sinne nach auch unsere Weissagung. Erfüllt ist sie schon jetzt in sofern, als der Gesinnung

nach jedes Mitglied des Messianischen Reiches den Frieden in sich aufgenommen, als das Christenthum schon auf das Leben ganzer Völker eingewirkt und sie von der früheren Grausamkeit entwöhnt und zur Milde geführt hat. Der Prophet übersieht hier wie gewöhnlich die zeitliche Entwickelung des Messianischen Reiches und faſst Anfang und Ende desselben in eine Schilderung zusammen. Dies gilt auch in Bezug auf die verkündete Bekehrung aller Heidenvölker. Auch ihre Erfüllung hat erst begonnen und ihre Vollendung wird in der Zukunft erfolgen. Doch darf dabei nicht unbeachtet bleiben, daſs das geistige Auge des Propheten hier hingezogen wird auf die eine hervorstechende Seite des Gemähldes; die andere daher in seiner Schilderung unberührt bleibt. Nach der constanten Lehre der Propheten und des N. T. wird ein groſser Theil der Menschen dem Heile beharrlich widerstreben, welcher dann vor Eintreten der Verherrlichung des göttlichen Reiches durch ein göttliches Strafgericht vernichtet werden soll. Man darf also nur soviel herausnehmen, daſs die beseligende Kraft des Evangelii sich auf eine weit gröſsere Anzahl von Menschen erstrekken wird, als es bis jetzt geschehen.

4. Michaelis und v. d. Palm beziehen nach dem Vorgange der Juden diese Weissagung auf eine Zeit, zu der Jehovah zu Zion seinen Sitz errichten und von dort aus alle zu einer Theokratie vereinigten Völker beherrschen werde. Es ist diese Ansicht hier so wie bei andern Stellen hervorgegangen aus einer Verkennung des bildlichen Charakters der prophetischen Rede; die Inconsequenz einer solchen falschbuchstäblichen Auffassung geht schon daraus hervor, daſs ihre eignen Vertheidiger die Erhöhung des Tempelberges selbst bildlich verstehen müssen.

Cap.

Cap. IV, 2 ff.

Nachdem der Prophet in dem vorigen Theile seiner Ermahnung Eingang zu verschaffen gesucht hatte durch die Verkündigung des den hartnäckigen Sündern drohenden göttlichen Strafgerichtes, so sucht er jetzt dasselbe zu bewirken durch die Verkündigung der Seligkeit, welche dem treu gebliebenen Theile des Volkes nach dieser Sichtung zu Theil werden soll. Chrysostomus: ἐπειδὴ σφόδρα κατέσεισε τὴν διάνοιαν αὐτῶν τῇ τῶν λυπηρῶν ἀπειλῇ καὶ τὴν συμφορὰν ἱκανῶς ἐτραγῴδησε καὶ μακρὸν ἀπέτεινε λόγον τὰ φοβερὰ διηγούμενος, μεταβάλλει λοιπὸν ἐπὶ τὰ χρηστότερα. Τοῦτο γὰρ ἰατρείας ἀρίστης τρόπος μὴ καίειν μηδὲ τέμνειν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐκεῖθεν γινομένας ὀδύνας προσηνέσι παραμυθεῖσθαι φαρμάκοις.

V. 1. **Dann wird der Sprofs Jehovahs dienen zum Schmucke und zur Ehre, die Frucht des Landes zur Erhabenheit und zur Zierde den Entronnenen Israels.** Das ביום ההוא steht hier wie öfter in ganz allgemeinem Sinne für alsdann, nach den Strafgerichten. Vgl. 10, 20. Zachar. 14, 6. Da die in unserer Stelle enthaltene Messianische Schilderung, eben so wie die vorige, Anfang und Ende des Messianischen Reiches zusammenfafst, so liegt in der Zeitbestimmung nicht einmahl soviel, dafs die in dem vorigen Theile dem Bundesvolke angedrohten göttlichen Strafgerichte schon vor Anfang der Messianischen Zeit ihre Erfüllung finden werden. Dem Propheten, dem alles in der Anschauung und also in der Gegenwart gegeben wird, boten sich in dem vorigen Stücke die Strafgerichte in ein Gemählde vereinigt dar, hier dagegen schaut er die Segnungen der Messianischen Zeit in ein Gemählde vereinigt, so dafs das ביום ההוא sich eigentlich mehr auf die Aufeinanderfolge in der Anschauung des Propheten, als in der Wirklichkeit bezieht. Man mufs nicht sowohl an der Zeitbestimmung, als an dem sich durch alle Messianische Weissagungen des Jesaias hindurchziehenden, durch die

Geschichte bestätigten Grundgedanken festhalten, dafs nicht alle Mitglieder der äufseren Theokratie an den Segnungen des Messianischen Reiches Theil nehmen werden, sondern nur der fromme Theil derselben. — Es kommt alles darauf an, wie man das צמח יהוה zu erklären habe.

I. Nach dem Vorgange von Grotius, Dathe, Vogel, Michaelis, Koppe und Augusti versteht Gesenius darunter den neuen Anwuchs des Volkes nach den Niederlagen. Er erklärt: dann aber wird der Sprofs Jehovahs herrlich und glänzend seyn, und die Frucht des Landes prächtig und geschmückt für die Geretteten Israels. Frucht des Landes wird im eigentlichen Sinne genommen und von dem Ertrage des Landes verstanden. Gegen diese Erklärung sprechen folgende Gründe. 1) Es ist diese Bedeutung des Ausdruckes צֶמַח יְהוָֹה durch keine Parallelstelle erweislich; nie, so oft es von Personen vorkommt, steht es von einem Collectivo, immer von einem Individuo. 2) „Es kann nicht das israelitische Volk bezeichnen, denn dieses liegt in פליטה und ist davon wohl unterschieden." So Gesenius selbst in dem Wörterbuche. In dem Commentar sucht er diesen Grund dadurch zu entkräften, dafs das לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל sich nicht nothwendig auf das erste Glied mitbeziehen müfste. Allein diese Annahme bleibt doch immer sehr hart. Man mufs dann annehmen, dafs die Partikel ל vor לִצְבִי und לְכָבוֹד blos zur Umschreibung von Adjectivis diene: herrlich und prächtig; dagegen in den gleichfolgenden genau entsprechenden Nominibus לְגָאוֹן und לְתִפְאֶרֶת ihre gewöhnliche Bedeutung habe: zum Schmucke und zur Zierde. 3) Es bleibt immer das Natürlichste anzunehmen, dafs צֶמַח יְהוָֹה und פְּרִי הָאָרֶץ sich einander entsprechen und ein und dasselbe Subject bezeichnen, das hier nur nach seinen verschiedenen Beziehungen geschildert wird. Denn so wie die *termini antecedentes* צמח und פרי ein und dasselbe bezeichnen, so stehen die *termini consequen-*

tes יהוה und הארץ in einem unverkennbaren Gegensatze. 4) Es ist ein ganz unpassender Ausdruck, dafs die Früchte des Landes den Entronnenen zur Erhabenheit und zur Zierde dienen sollen; die folgende glänzende Schilderung der göttlichen Gadensegnungen nöthigt anzunehmen, dafs der Prophet auch hier etwas Höheres vor Augen gehabt habe.

II. Die Schwierigkeit Nr. 2 wird vermieden durch die Erklärung von Schleusner (Analekten von Keil und Tschirner I, 2 p. 8), welcher unter צמח יהוה die göttlichen Gnadenbezeugungen und Wohlthaten, unter פרי הארץ ebenfalls die Producte des Landes versteht. Doch kann auch sie sich auf keinen gesicherten Sprachgebrauch stützen, nicht einmahl auf ein ähnliches Bild.

III. Der Chaldäische Paraphrast,*) Kimchi, Vitringa, Rosenmüller u. A. verstehen unter dem צמח יהוה den Messias. Diese Erklärung hat alles für sich. Die Darstellung des Messias unter dem Bilde eines Sprölslings oder Schöfslings ist überhaupt in der Schrift sehr gewöhnlich. Cap. 11, v. 1 wird er חֹטֶר und נֵצֶר, Reis und Schöfsling, v. 10 desselben Capitels, so wie Cap. 53, v. 2 שֹׁרֶשׁ und ebendaselbst יוֹנֵק genannt und mit Beziehung auf dasselbe Bild heifst es v. 8 von ihm נִגְזַר er ist ausgerissen worden. Apoc. 5, 5 heifst der Messias ῥίζα Δαβίδ. Insbesondere aber war die bildliche Benennung צֶמַח von dem Messias so gewöhnlich, dafs sie fast geradezu zum *Nomen proprium* wurde. Der Messias heifst nicht blos צמח דויד, Sprofs Davids Jerem. 23, 5. 33, 15, sondern Sacharja 3, 8 nennt ihn Jehovah gradezu עַבְדִּי צֶמַח und Cap. 6, 12 wird er אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ ein Mann, defs Nahme צֶמַח ist, genannt. Gesenius meint nun, wenn man das צמח יהוה vom Messias erklären wolle, so müsse es auf jeden Fall

*) בְּעִדָּנָא הַהוּא יְהֵי מְשִׁיחָא דַיְיָ לְחֶדְוָה וְלִיקָר

ganz unbestimmt gefafst werden, da die Messianische Erwartung zur Zeit des Jesaias erst im Entstehen und noch nicht fixirt gewesen. Allein dafs Sprösling Jehovahs so viel seyn müsse wie Sohn Jehovahs, geht aus folgenden Gründen hervor. 1) das יהוה steht im Allgemeinen im Gegensatze gegen das צמח דויד. Bedeutet dies einen Sohn Davids, so mufs auch das צמח יהוה einen Sohn Jehovahs im eigentlichen Sinne bezeichnen. 2) das צמח יהוה steht an unserer Stelle im Gegensatze gegen פְּרִי הָאָרֶץ. Nach Vitringa u. A. sollen diese Worte übersetzt werden: Frucht der Erden, und den Messias nach seiner menschlichen Natur bezeichnen. Allein weit besser nimmt man an, dafs הארץ mit dem Artikel hier das jüdische Land bezeichne. So wie nun aber das: die Frucht des Landes, den in Juda gebohrenen oder aus dem Hause Juda hervorgehenden bezeichnet, so kann auch das: Sprösling Jehovahs, nur auf die Abstammung sich beziehen. 3) Der einzige Grund den man gegen diese Erklärung vorgebracht hat, ist, dafs man in dem Zeitalter des Jesaias noch keine Kenntnifs der göttlichen und menschlichen Natur des Messias suchen dürfe. Allein diese Behauptung wird schon hinreichend widerlegt allein durch die Weissagung des Micha, welche Jesaias grade bei dieser prophetischen Rede vor Augen gehabt hat. Dort wird Cap. 5, v. 1 ganz auf dieselbe Weise wie hier die zeitliche Geburt des Messias zu Bethlehem = Frucht des Landes, und sein ewiger Ausgang aus dem Vater = Sprösling Jehovahs neben einander gestellt. Vgl. Rosenmüller z. d. St. Sehen wir auf den Jesaias selbst, so werden nicht nur Cap. 7, v. 14 die zeitliche Geburt des Messias und seine in dem Nahmen Immanuel enthaltene göttliche Würde sich gegenüber gestellt, sondern wir finden auch grade dieselbe Entgegensetzung wie an unserer Stelle Cap. 9, 6: ein Kind ist uns gebohren = Frucht des Landes; ein Gottessohn uns gegeben = Sprösling Jehovahs. — Die Alexandriner, welche übersetzen ἐπιλάμψει ὁ θεὸς und der Syrer: *erit ortus domini*, haben das Nomen צמח von dem Aufgehen der Sonne verstan-

den, obgleich es diese Bedeutung nicht hat, sondern immer nur von dem Hervorsprossen der Pflanzen gebraucht wird. פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל das Entronnene Israels, Bezeichnung des frommen Theiles der Nation, welcher bei den gedrohten göttlichen Strafgerichten verschont, nun an den Segnungen der Messianischen Zeit Theil nehmen soll. Der Sinn des Verses also: während das Volk durch schwere göttliche Strafe heimgesucht werden wird, soll ein kleines dem Jehovah treues Häuflein übrig bleiben, welches ein göttlicher Erlöser beglücken, beseligen und verherrlichen wird.

V. 2. Und wer übrig geblieben ist in Zion und übrig gelassen in Jerusalem, der wird heilig genannt werden, ein jeder der zum Leben eingeschrieben ist in Jerusalem. Die Collectiva הַנִּשְׁאָר und הַנּוֹתָר sind gleichbedeutend mit פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל im vorigen Verse. Bei dem in Zion und in Jerusalem ist der Begriff des Ortes nicht zu urgiren. Zion und Jerusalem, als Sitz der Theokratie, stehen hier für das Bundesvolk, welches in der Anschauung des Propheten von seinem damahligen Sitze nicht getrennt werden kann. Dafs die örtliche Beschränkung nicht in der Absicht des Propheten lag, geht hervor aus dem folgenden Verse, wo neben Jerusalem die übrigen Städte genannt sind und der Begriff des Bundesvolkes also umfassender bezeichnet wird. — Genannt werden, steht nach dem gewöhnlichen Idiotismus des Jesaias für seyn. Das קָדוֹשׁ darf weder mit Koppe durch unverletzlich erklärt, noch mit Michaelis auf die Entsagung von dem Götzendienste beschränkt werden, sondern es steht in seiner vollen Bedeutung. Es wird dadurch ein wesentlicher Unterschied des Messianischen Reiches von der früheren Theokratie bezeichnet. Während in derselben Fromme und Gottlose gemischt lebten, sollen an dem neuen Gottesreiche, nachdem die grofse Scheidung und Sichtung vorgenommen worden, nur diejenigen Theil nehmen, welche die Heiligkeit seines Oberhauptes in ihrem Le-

ben darstellen und also die Forderung: ihr sollt heilig seyn, gleichwie ich heilig bin, erfüllen. Dies ist die constante Lehre der Propheten. Cap. 11, 4 heifst es: „man wird nicht sündigen und nicht verderben auf meinem ganzen heiligen Berge; denn das Land ist voll Erkenntnifs des Herrn, wie Wasser den Meeresgrund bedeckt." Der Grund dieser Heiligkeit wird Cap. 53 angegeben; der grofse Knecht und Sohn Gottes, der nach v. 2 den Gliedern seines Reiches zum Schmucke und zur Zierde dienen soll, wird durch sein stellvertretendes Leiden die in Sünden versunkene Menschheit entsündigen und rechtfertigen; Jeremias und Ezechiel verkünden, dafs Gott in der Messianischen Zeit statt des alten steinernen Herzens ein neues fleischernes Herz geben werde. — In den letzten Worten: ein jeglicher, der zum Leben angeschrieben seyn wird in Jerusalem, ist das Bild entnommen von der Sitte die Nahmen der Bürger in eine Liste einzutragen. Ez. 13, 9 ist das: sie sollen nicht geschrieben werden in das Verzeichnifs des Hauses Israel, identisch mit dem parallelen: sie sollen nicht bleiben in der Versammlung meines Volkes. Ein solches Buch wird bildlich hier und an anderen Stellen der Schrift auch dem Jehovah beigelegt. Den Nahmen jemandes in dies Buch eintragen = ihn zum Leben verordnen. Den Nahmen jemandes aus diesem Buche tilgen = ihn dem Tode weihen. Exod. 32, v. 32 bittet Moses, nachdem sich die Israeliten durch den Kälberdienst versündigt hatten: Nun vergib ihnen ihre Sünde; wo nicht, so tilge mich auch aus deinem Buche, das du geschrieben hast d. h. tödte mich. Vgl. Ps. 69, 29. 139, 16. Zunächst sind also die zum Leben Eingeschriebenen keine anderen, als die Entronnenen, die Übriggelassenen und die Übriggebliebenen in den vorigen Versen: Chrysostomus; *οἱ ἀφοριςθέντες μηδὲν παθεῖν δεινόν*, und der Sinn des Verses ist der: die Getreuen Jehovahs, die bei den grofsen von ihm zu verhängenden Strafgerichten verschont bleiben werden, sollen eine heilige und auserwählte Schaar bil-

den. Jedoch scheint es, dafs der Ausdruck חיים hier zugleich in gewissem Sinne prägnant steht. Leben = Seligkeit. Die Gottlosen sollten ja durch die göttlichen Strafgerichte alle umkommen; und die Frommen sollten erhalten werden und an der Seligkeit des Messianischen Reiches Theil nehmen. In diesem prägnanten Sinne, zum wahren Leben, zur Seligkeit, zur Theilnahme an allen Gütern des Messianischen Reiches verordnen, kommt die Redensart unter andern vor Dan. 12, 1. Apoc. 3, 5. 13, 8. 20, 15. 22, 19. Phil. 4, 3. Luc. 10, 20. So schon der Chaldäische Paraphast: alle die geschrieben sind zum ewigen Leben werden den Trost Jerusalems d. h. den Messias, sehen.

V. 4. Dann wird dieser selige Zustand der Auserwählten eintreten — wenn Jehovah abgewaschen hat den Unrath der Töchter Zions und die Blutschuld Jerusalems getilgt aus ihrer Mitte durch den Geist, der richten und brennen wird. Mehrere Kirchenväter erklären den Vers von einer Reinigung des besseren Theiles der Nation. So Theodoret: *κάθαρσιν δὲ τὴν διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας προλέγει.* Allein das Gewaltsame dieser Erklärung fällt in die Augen. Der Prophet kommt hier noch einmahl auf die Strafgerichte zurück, welche den gottlosen Theil des Volkes treffen werden, während der gottesfürchtige an den Segnungen des Messianischen Reiches Theil nimmt. Töchter Zions und Jerusalems — nach Gesenius eine poetische Enumeration, welche den Begriff der sämmtlichen Einwohner Jerusalems geben soll. Allein diese Erklärung ist unstatthaft. 1) Weil nicht die Söhne Jerusalems, sondern Jerusalem den Töchtern Zions entgegengesetzt wird, man aber gar keine Ursache hat unter Jerusalem allein die männlichen Bewohner Jerusalems zu verstehen; 2) weil das Bild alsdann ganz unpassend ist. Von den sündigen, dem Untergange geweihten Bewohnern kann ja nicht gesagt werden, dafs ihre Sünden abgewaschen werden sollen; dieser Ausdruck würde nur dann passen, wenn Jehovah ihnen noch Vergebung und Gnade ertheilen wollte. Wohl aber kann von der Stadt,

auf welche auch schon das מִקְרְבָּהּ führt, gesagt werden, dafs Jehovah sie von Sünden reinige, indem er die Sünder vertilgt. Man mufs daher mit Rosenmüller u. A. unter den Töchtern Zions die übrigen Städte Judäas verstehen. Es ist ein den Orientalen gewöhnliches Bild die Hauptstadt als die Mutter, die Landstädte als ihre Töchter zu betrachten. Vgl. Jos. 17, 16. 1 Chron. 18, 1. Sonderbar bemerkt Gesenius, dafs dies wohl geographischer, aber nicht dichterischer Ausdruck sey; er kann doch offenbar nur aus der dichterischen in die geographische Sprache übergegangen seyn. Zu Grunde liegt dasselbe Bild Cap. 40, 9 wo Zion, als die Mutter aufgefordert wird, den übrigen Städten in Juda, als ihren Töchtern die frohe Botschaft von der Erlösung mitzutheilen. — Die Sünden werden hier unter dem gewöhnlichen, bei allen Völkern sich findenden, Bilde physischer Unreinigkeiten dargestellt. דמים, Blut oder Blutschuld umfafst, zugleich Raub, Unterdrückung und überhaupt alle schweren Verbrechen. Das Verbum הֵדִיחַ kommt Ez. 40, 38. 2 Chron. 4, 6 in der Bedeutung abwaschen, reinigen vor. — Die Wegwaschung der Sünde aus Jerusalem und den übrigen Städten, oder ohne Bild: die Vernichtung der Sünden geschieht durch den Geist des Gerichtes und den Geist des Brandes d. h. durch den richtenden brennenden Geist. Der Geist Gottes ist die göttliche Kraft, durch die er auf das Geschaffene wirkt und dasselbe erfüllt, der Quell des physischen und des sittlichen Lebens, der sich in die todte Masse einsenkt und ihr Gestaltung und Ausdruck gibt, das Band des Schöpfers und des Geschaffenen. Vgl. Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. Hiob 33, 4. Dieser Geist ist es, durch den Gott die Welt erhält und regiert. 2 Reg. 2, 16 glauben die Prophetenschüler, er habe den Elias weggeführt. Daher wird denn auch hier das Gericht über die Gottlosen als durch ihn ausgeführt dargestellt. Das בָּעֵר ist Infin. Nominasc. in Pi. Von den beiden Bedeutungen des Verbi in Pi., verbrennen und wegschaffen, wenden mehrere Ausleger hier

die letztere an; allein die erstere, welche auch Cap. 40, 16 und 44, 15 vorkommt, und welche schon die Alexandriner haben: πνεύματι καύσεως, gibt offenbar einen weit schöneren Sinn. Zu Grunde liegt das Bild eines Feuers, worin unreines Metall geschmolzen wird; so wie das Feuer die Schlacken, so wird der richtende göttliche Geist die Gottlosen absondern. Vergl. Ezech. 22, 21. Ja ich will euch sammeln und das Feuer meines Zornes bei euch aufblasen, dafs ihr darinnen zerschmelzen müfst. Oder auch das Bild von Stoppeln, welche vom Feuer verzehrt werden. Mal. 3, 19. Ganz ähnlich wird Matth. 3, 11 gesagt, dafs Christus die Gottlosen mit Feuer taufen werde.

V. 5. Und Jehovah schafft über die ganze Stätte des Berges Zion und über ihre Versammlungen eine Wolke bei Tage und eine Rauchsäule und den Glanz flammenden Feuers bei Nacht. Denn um alles Herrliche ist eine Hülle. Das Bild ist hier entnommen von dem Zuge der Israeliten durch die Wüste. Während desselben wurden die Israeliten geleitet und zugleich beschützt durch ein sichtbares Zeichen der göttlichen Gnadengegenwart, eine Schechina wie die Juden es nennen. Es hatte dasselbe bei Nacht Ähnlichkeit mit einer Rauchsäule, welche den feurigen Glanz, der in der Mitte eingeschlossen war, durscheinen liefs, (עָשָׁן וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה), bei Tage nahm es mehr die Gestalt einer Wolke an, indem es sich alsdann mehr ausbreitete. (עָנָן) Dieses Phänomen war 1) ein auf die Bedürfnisse des sinnlichen Volkes berechnetes Zeichen der göttlichen Gegenwart, welches sich später über der Lade des Bundes im Allerheiligsten niederliefs. Exod. 40, 34 ff. 1 Reg. 8, 10. Es war der Sitz Jehovahs, von welchem aus seine Befehle und die Antworten auf die Anfragen der Israeliten ertheilt wurden. In seinem verschiedenen, bald lieblichen, bald schrecklichen Anblicke offenbarte sich die verschiedene Gesinnung Gottes gegen das Israelitische Volk

Exod. 16, 10. Die Gottlosen wurden durch Feuer verzehrt, welches aus dieser Wolke fiel. Lev. 10. Num. 16. 2) Es diente den Israeliten zur Leitung, zum Schutz und zum Schirm. Es gab ihnen die Richtung an, welche sie beim Zuge durch die öde Wüste nehmen sollten. Exod. 13, 21. Bei dem Zuge durch das rothe Meer stellte es sich zwischen sie und ihre Feinde und verhinderte, dafs sie nicht zusammenkommen konnten; Blitze fuhren aus ihm auf die Feinde herab und brachten sie in Verwirrung. Exod. 14, v. 19—24. Bei Tage, wo es sich ausbreitete gewährte es ihnen Schirm gegen die Sonne. Numer. 10, 34. Ps. 105, 39. Eine ähnliche Gnadenwohlthat nun soll nach der Erscheinung des Messias der gereinigten und geheiligten Gemeinde zu Theil werden. Das Bild enthält zwei Momente, die göttliche Gegenwart und den göttlichen Schutz. Beides ist von Christi Erscheinung an seiner Gemeinde dem Anfange nach zu Theil geworden. So wie Gott in Christo auf wahrhaftige Weise unter den Menschen gegenwärtig war und nach dessen Verherrlichung durch seinen Geist unter seiner Gemeinde gegenwärtig ist und sie erfüllt, so schützt er sie gegen jede Gefahr; ihre vollkommene Erfüllung aber wird die Weissagung bei der Vollendung des Messianischen Reiches auf eine jetzt nur noch zu ahnende Weise finden. Parallel ist Cap. 60, v. 1, wonach die Herrlichkeit des Herrn כְּבוֹד יְהוָה, seine gnadenreiche Gegenwart, über der Gemeinde aufgehen soll. Vgl. v. 19. 20. Sacharj. 2, 10. Theodoret: ἡνίκα τὸν Ἰσραὴλ ὁ θεὸς ἠλευθέρωσε τῆς τῶν Αἰγυπτίων δουλείας, ἦγεν αὐτὸν νεφέλης ἐπικειμένης καὶ νύκτωρ μὲν δαδουχούσης καὶ τοῦ φωτὸς χορηγούσης τὴν χρείαν, μεθ᾽ ἡμέραν δὲ σκηνὴν καὶ ὄροφον μιμουμένης καὶ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος τὸ λυποῦν ἀπειργούσης. Τούτων ἀπολαύσειν νοητῶς μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνειαν τοὺς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότας ἡ προφητεία προλέγει καὶ διὰ τῆς νεφέλης ταύτης ἀπαλλαγήσεσθαι τοῦ ὑετοῦ σκληρότητος καὶ καύματος καταφλέγοντος. מִקְרָאִים Festversammlungen, Versammlungen zum Lobe Gottes; Andere: Versammlungsörter; aber das Wort

hat nie diese Bedeutung. Während bisher das Symbol der göttlichen Gegenwart in dem Allerheiligsten seinen Sitz hatte, vgl. 1 Reg. 8, welches Niemand, aufser dem Hohenpriester einmahl jährlich betreten durfte, wird in der Messianischen Zeit Gottes Gegenwart und Nähe in jeder Versammlung der Heiligen (v. 3) fühlbar seyn. — Die letzten Worte d. V. werden am besten mit den Alexandrinern (πάσῃ τῇ δόξῃ σκεπασθήσεται) Hieronymus (*super omnem gloriam protectio*) Rosenmüller u. A. übersetzt: denn um alles Herrliche ist eine Hülle. Es wird hier der Grund angegeben, warum Gott seine Gnade über die verherrlichte Gemeinde walten lassen werde. So wie man kostbare Dinge sorgfältig einhüllt und verwahrt, damit sie nicht beschädigt werden, so umgibt Gott mit seiner Gnade seine mit herrlichen Tugenden gezierte Gemeinde und bewahrt sie vor aller Gefahr. Das חֻפָּה Nomen, Decke, Hülle. Eine ähnliche Construction Deut. 32, 39 יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה Gesenius übersetzt: denn alles Herrliche wird geschirmt. Er nimmt das חֻפָּה nicht als Nomen, sondern als Praeteritum in Pü. Allein das Verbum חפה heifst wohl nie schützen; auch kommt das Pü. sonst nicht vor und die Construction ist nicht so leicht. Nach dem Vorgange des Chaldäers übersetzt Kocher: *nam supra omnem gloriam erit protectio* und erklärt: *talis* חפה *promittitur, quae omnem ante cognitam speratamve gloriam excedat exsuperetque.* Allein dann müfste חפה doch wohl den Artikel haben. Denn es müfste dann durch dieser Schirm übersetzt werden. Auch pafst dann das כִּי nicht gut. Andere Erklärungen, bei welchen die Accentuation und die Versabtheilung nicht beachtet worden, übergehen wir.

V. 6. Und eine Hütte wird seyn zum Schatten bei Tage vor der Hitze und zum Schutze und zum Zufluchtsorte gegen Wetter und Regen. Der Sinn einfach der: Gott schützt seine Gemeinde gegen jegliche Gefahr. Alles Leid und Ungemach kann ihr eben so wenig schaden, wie

Hitze und Regen demjenigen, der durch eine dichte Hütte geborgen ist. Dasjenige, was der Gemeinde diesen Schutz gewährt, wird die gnadenreiche Gegenwart Jehovahs seyn, von der im vorigen Verse.

Wir haben hier noch einige allgemeine Bemerkungen hinzuzufügen:

1) Die Meinung derjenigen, welche wie Michaelis und v. d. Palm die Erfüllung in der letzten Hälfte der Regierung des Hiskias suchen, widerlegt sich durch sich selbst. Durch den צמח יהוה kann weder das von Gott gepflanzte jüdische Volk nach Michaelis, noch weniger der König Hiskias nach v. d. Palm, sondern es mufs darunter der Messias verstanden werden. Die Unrichtigkeit dieser Beziehung wird dadurch noch deutlicher, dafs diese Ausleger selbst die Weissagung Cap. 2, die sich offenbar auf dieselben Zeiten beziehen mufs, Messianisch erklären.

2) Die Vergleichung der Messianischen Weissagung Cap. 2 mit der unsrigen zeigt recht deutlich, wie nothwendig es ist, die einzelnen Messianischen Weissagungen nur als Fragmente zu betrachten, die sich gegenseitig ergänzen, indem gewöhnlich sich nur einige Seiten des Gegenstandes dem geistigen Auge der Propheten darbieten. So wie die Schilderung Cap. 2 aus der unsrigen eine wesentliche Ergänzung erhält durch die in derselben enthaltene Erwähnung des persönlichen Messias, so ergänzt sie dagegen die unsrige durch die verkündete Theilnahme der Heidenvölker an den Segnungen des Messianischen Reiches.

Cap. 7.

Der merkwürdigen in diesem Capitel enthaltenen Weissagung wird eine historische Einleitung vorausgeschickt. Rezin, König des damascenischen Syrien, und Pekah, König von Israel hatten sich schon unter der Regierung des Königs Jotham gegen das Reich Juda verbunden und fielen gegen den Anfang der Regierung des Ahas mit einem furchtbaren Kriegesheere in das Land ein. Vgl. 2 Reg. 16, v. 1 — 6. Der ungläubige König Ahas gerieth in grofse Furcht; statt auf den Jehovah sein Vertrauen zu setzen, glaubte er nur durch ein Bündnifs mit den Assyrern sich retten zu können und fafste den Entschlufs, an sie eine Gesandschaft mit Geschenken abzusenden. Die Verbindung mit den Assyrern drohte der Theokratie die gröfste Gefahr, theils weil nach dem mit der Theokratie verbundenen Gesetze der sichtbaren Vergeltung jede theokratische Versündigung, und eine solche fand hier statt, weil das Gott allein gebührende Vertrauen ihm entzogen und auf Menschen gesetzt wurde, durch ein sichtbares göttliches Strafgericht gebüfst werden mufste, theils weil, die Sache auch blofs von der politischen Seite gefafst, die Verbindung mit einer überlegenen, immer nur auf ihre Vergröfserung bedachten, kriegerischen Macht dem Jüdischen Staate viel gefährlicher war, als der gegenwärtige Krieg selbst. Der Prophet Jesaias, als solcher berufen zur Wahrnehmung der göttlichen Rechte, und zur Abwendung der Gefahr, welche aus der Verletzung derselben entspringen mufste, durch Warnungen, Ermahnungen, Drohungen uud Verheifsungen, wird zum Ahas gesandt, als dieser sich grade vor der Stadt befindet, um die nöthigen Anstalten zu treffen, damit dem anrückenden feindlichen Heere das Wasser abgeschnitten werde, um dem Könige Muth einzusprechen und ihn zum Gottesvertrauen zu erheben. Der Prophet sucht zuerst auf das Gemüth des Königs, der wahrscheinlich von seinen Grofsen begleitet und von einer Masse Volkes umgeben war, dadurch

zu wirken, dafs er seinen Sohn mitnimmt, dessen symbolischer, eine Weissagung der zukünftigen Schicksale des Volkes enthaltender Nahme, andeutete, dafs die Furcht des Königs vor einem gänzlichen Untergange des Staates eine ungegründete sey. Dann sucht er auf den also vorbereiteten König einen tieferen Eindruck zu machen durch die bestimmte, auf den gegenwärtigen Fall sich beziehende Verkündung, dafs den Feinden nicht nur ihr Plan, das Reich Juda an sich zu reifsen, gänzlich mislingen werde, sondern dafs auch das Reich Ephraim selbst dem Untergange entgegen gehe, den es andern bereiten wolle, bis es endlich nach 65 Jahren seine nationale Selbstständigkeit ganz verloren habe. V. 1 — 9. Ahas antwortet nicht, aber sein ganzes Wesen zeigt, dafs die Rede des Propheten keinen Eindruck bei ihm gemacht hat und dafs er noch immer bei dem Entschlusse beharrt, die Hülfe nicht bei Gott, sondern bei den Assyrern zu suchen. Der Prophet erbietet sich nun im Auftrage Jehovahs die Gewifsheit seiner Aussage durch ein, damit aller Verdacht der Täuschung wegfalle, durch ihn ohne alle Beschränkung zu bestimmendes Wunderzeichen zu bestätigen. „Aber Ahas, der Ungläubige fürchtet sich vor himmlischen Mittheilungen, hat sich schon selber seine Hülfe gewählt, will alles fein menschlich bleiben lassen, lehnt des Herrn Anerbieten mit höflicher Wendung ab, die gar aufs Gesetz (5. Mos 6, 16) Bezug nimmt „ich will nicht fordern, dafs ich den Herrn nicht versuche.“ Da wird ihm ein Zeichen aufgenöthigt, weil er als König von Juda für ganz Juda hören und sehen mufs, wie wahrhaftig und getreu der Herr ist.“ *) Die zukünftige Erscheinung des Messias war damals allgemeiner Volksglaube; die Furcht aber, die immer inconsequent ist, machte, dafs man dieses Glaubens vergafs und den gänzlichen Untergang des Staates erwartete. Dieses wunderbare Ereignifs nun setzt der Prophet zum Zeichen, dafs die Furcht des Königs und des Volkes ungegrün-

*) v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit III. p. 101.

det sey. So gewifs, sagt er, als dereinst noch der Messias unter dem Bundesvolke von einer Jungfrau gebohren werden wird, so unmöglich ist es, dafs das Volk, unter dem er laut der früheren Verheifsungen gebohren werden und die Familie, von der er abstammen soll, zu Grunde gehe. Der Prophet thut noch mehr; er gibt die Zeit an, zu welcher das Land von seinen Feinden gänzlich befreit seyn soll. Der Sturz der beiden feindlichen Reiche soll erfolgen in so viel Zeit, als zwischen der Geburt des Messias, den er in der Anschauung gegenwärtig sieht und zwischen seiner Entwickelung verfliefsen wird, also in ungefähr 3 Jahren. V. 10 — 16. Der Prophet hatte bisher alles aufgeboten, um den Ahas und das Volk zu überzeugen, dafs von der Seite, von der sie Gefahr erwarteten, nichts zu fürchten sey; jetzt verkündet er noch, indem der Geist Gottes ihm die Aussicht auf die Zukunft eröffnet, dafs die Gefahr grade daher kommen werde, woher der ungläubige Ahas die Hülfe erwartete, nämlich von den Assyrern. Diese werden in das Land einfallen und dasselbe verwüsten. V. 17 — 25. — Es geht aus 2 Reg. 16, v. 7 hervor, dafs die Rede des Propheten bei dem Ahas ohne Eindruck blieb. Ahas schickte eine Gesandschaft mit grofsen Geschenken an den König von Assyrien. Auch wurde, nachdem Ahas von Rezin und Pekah eine schreckliche Niederlage erlitten hatte, (vgl. 2 Chron. 28, 5) Damaskus, die Hauptstadt Syriens, von dem Könige Tiglathpilesar von Assyrien eingenommen. Vgl. 2 Reg. 16, 9. Das Land Israel wurde verwüstet und ein grofser Theil seiner Bewohner in die Gefangenschaft weggeführt. (Vgl. 2 Reg. 15, 29.) Und so ging die Weissagung des Propheten hinsichtlich des Sturzes der beiden verbündeten Könige grade zu der von ihm bestimmten Zeit in Erfüllung. Aber die Rettung, die dem Ahas ohne weitere Aufopferungen zu Theil geworden seyn würde, wenn er dem Propheten geglaubt hätte und seinem Rathe gefolgt wäre, mufste durch schwere Opfer erkauft werden. Ahas mufste schon damals von den Assyrern schwere Bedrückungen leiden (vgl. 2

Chron. 28, v. 20) und die Abhängigkeit von Assyrien, in welche er gerieth, bildete das erste Glied in einer Kette von Unglücksfällen, welche theils durch die Assyrer, theils durch ihre Nachfolger, die Babylonier, über das Reich Juda kamen. So wurde also auch der zweite Theil der Weissagung des Propheten erfüllt.

Die Relation in den Büchern der Könige über diese Begebenheiten (2 Reg. 16) ist kurz; der Verf. der Bücher der Chronik hat genauere Quellen benutzt und gibt einen ausführlicheren Bericht. Namentlich erzählt er die grofse Niederlage, welche Ahas zur Strafe seines Unglaubens von Rezin und Pekah erlitt, obgleich sie Jerusalem nicht erobern konnten, sondern unverrichteter Sache, jedoch mit Wegführung einer grofsen Menge von Gefangenen, welche die Israeliten nachher auf die Ermahnung des Propheten Oded wieder frei gaben, abziehen mufsten. Mit Unrecht haben viele Ausleger angenommen, dafs in beiden Relationen von verschiedenen Kriegszügen geredet werde. Die gröfsere Ausführlichkeit des Berichtes der Chronik berechtigt nicht zu dieser Annahme und Alles reiht sich sehr natürlich in einander. Vgl. die lichtvolle Darstellung bei Lhigtfoot *opp. t. I. p.* 101. 2. *ed.* 1687. Aber wenigstens eben so willkührlich ist die Annahme von Gesenius, dafs das, was die Chronik mehr hat wie die Bücher der Könige, auf keinem geschichtlichen Grunde beruhe, sondern nur Ausmahlung und Uebertreibung sey. *)

Gesenius vermuthet dafs der historische Theil des Stückes v. 1—16 nicht von dem Propheten selbst, sondern von einem späteren Sammler oder Bearbeiter seiner Weissagungen aufgezeichnet worden sey. Er beruft sich besonders darauf, dafs der V. 1 sich fast wörtlich 2 Reg. 16, 5 widerfindet. Allein es ist

*) Dafs mehr vorgefallen seyn mufs, als das in den Büchern der Könige Berichtete, geht schon daraus hervor, dafs nach v. 15 und 16 die Befreiung von den verbündeten Königen und ihr Sturz erst in einem Zeitraum von 2 — 3 Jahren erfolgen soll.

ist nichts dagegen, anzunehmen, daſs der Vers hier originell sey. Dafür spricht schon, daſs sich in den Büchern der Könige für das schwierigere יָכֹל das erleichternde יָכְלוּ findet. Gesenius wendet ein, daſs die Schluſsworte: aber er konnte die Stadt nicht erobern, beim Jesaias nicht an ihrer Stelle stehen, weil alles v. 2 ff. Erzählte vor dieses Endresultat gehöre. Allein es läſst sich leicht der Grund angeben, weshalb Jesaias schon hier den Erfolg anticipirte. V. 1 dient der ganzen Erzählung nur zur Einleitung. Er gibt im Allgemeinen die historischen Verhältnisse an, die den Propheten zum öffentlichen Auftreten veranlaſsten. In den folgenden Versen ist dann bloſs die Rede von dem Antheil, den der Prophet an der Sache nahm und die Erzählung schlieſst sich, als er seinen Auftrag ausgeführt hat. — Eine Abfassung durch eine neuere Hand kann aber um so weniger statt finden, da Gesenius selbst die Abfassung von v. 17 ff. durch den Propheten behauptet. Denn dieser Abschnitt setzt das Vorige voraus und bleibt ohne dasselbe ganz abgerissen und unverständlich. So viel ist allerdings richtig, daſs dieſs Stück von dem Propheten nicht sogleich aufgezeichnet seyn kann. Eine etwas spätere Aufzeichnung wird erwiesen durch die Angabe des Erfolges v. 1.

V. 1. Das Verbum עלה *ascendere* von dem Ziehen nach Jerusalem gebraucht, auch dann, wenn die Gegend, aus der man kommt, nicht niedriger liegt, als die Stadt, wahrscheinlich wegen der moralischen Höhe. לַמִּלְחָמָה עָלֶיהָ zum Kriege gegen sie s. v. a. um sie zu bekriegen. Das Nomen st. des Infin. — Aber er konnte nicht streiten gegen sie, dabei ergänzt man ganz leicht und ungezwungen: mit glücklichem Erfolge, s. v. a. er konnte sie nicht erobern. Mit Unrecht wendet Gesenius dagegen ein, daſs das Verbum נלחם mit על nie erobern, sondern nur belagern bedeute. Diese Bedeutung behält das Verbum auch hier, nur gibt der Zusammenhang wie in unzähligen Fällen einen Nebenbegriff; so behält z. B. das Verbum

יָשַׁב immer seine Bedeutung wohnen, dennoch aber erhält es an zahlreichen Stellen durch den Context den Nebenbegriff der Sicherheit und des Glückes. So empfängt das Nomen קֶשֶׁר Verschwörung Cap. 8. v. 12 durch den Context den Nebengriff des Gefährlichen. Daſs die verbündeten Könige Jerusalem wirklich belagerten, geht hervor aus 2 Reg. 16, 5, welche Stelle natürlicherweise nicht anders übersetzt werden kann, als: „sie zogen gegen Jerusalem zur Belagerung und bedrängten den Ahas, konnten aber die Stadt nicht erobern.” Der Grund warum die sonst siegreichen Könige die Stadt nicht erobern konnten, war wahrscheinlich der, daſs die Nachricht von einem bevorstehenden Einfall der Assyrer in ihre Länder ihnen keine Zeit zu einer langwierigen Belagerung lieſs. Das Verbum יָכֹל steht im Singular, statt daſs man den Plural erwarten sollte. Es richtet sich nach dem vorhergehenden עָלָה. Man kann es entweder unbestimmt nehmen, man konnte f. sie konnten, oder als Subject dabei den vornehmsten der Verbündeten, Rezin, ergänzen.

V. 2. Das נחה ist 3 fem. von dem Verbo נוח *quiescere.* Zwar sollte das Nomen ארם hier eigentlich mit dem Masc. construirt seyn, weil es als Bezeichnung des Volkes steht; aber nicht selten steht das Land für das Volk und wird dann mit dem fem. construirt. So hier Syrien für die Syrer. Ebenso וַתְּהִי אֲרָם לַעֲבָדִים 2 Sam .8, 6. Mehrere Ausleger erklären: Die Aramäer verlassen sich auf Ephraim. Dagegen: daſs Syrien das mächtigere, Israel das schwächere Reich war, welcher Einwand nicht ganz durch die Bemerkung von Rosenmüller gehoben wird, daſs es den Syrern nur durch die Verbindung mit den Israeliten möglich wurde Jerusalem zu erobern, indem das Israelitische Land zwischen Syrien und Judäa lag. Besser erklärt man das Verbum נוח mit על, eigentlich auf jemanden ruhen, mit Vitringa durch: jemanden also in seiner Gewalt haben, daſs er ganz unter unserem Einflusse steht. Vergl.

Ps. 125, 3. Num. 11, 26. Jes. 11, 2. Dadurch wird denn passend das Verhältniſs des mächtigeren Verbündeten zu dem schwächeren bezeichnet. Chald. אתחבר *societatem iniit; LXX.* συνεφώνησε. Unpassend übersetzt Gesenius nach dem Vorgange von Grotius: Die Syrer lagern sich in Ephraim. Grade die Verbündung der beiden Könige war es, was dem Ahas Furcht machte (v. 4), und daſs die Syrer lange erst in Ephraim, dem Lande ihres Bundesgenossen, sich aufgehalten haben sollten, ist unwahrscheinlich. Auch kommt das Verbum נוח mit על nie von dem sich lagernden Heere vor, und es geht nicht wohl an אפרים von dem Lande zu verstehen, da ארם von dem Volke verstanden werden muſs.

V. 3. Da sprach Jehovah zum Jesaias: gehe doch in Begleitung deines Sohnes Schear Jaschub dem Ahas entgegen an das Ende der Wasserleitung des obern Teiches zu der Straſse des Walkerfeldes. Wir müssen hier zuerst das Geographische erläutern. Unter den Quellen Jerusalems war die vornehmste die Quelle Gihon oder Siloah auſserhalb der Stadt auf der Südwestseite des Berges Zion. Das Wasser dieser süſsen und reich flieſsenden Quelle wurde durch Wasserleitungen in mehrere Teiche und Wasserbehältnisse geleitet. Zwei dieser Teiche wurden der obere und der untere genannt, wahrscheinlich weil der eine sein Wasser von dem anderen bekam. Aus dem obern Teiche nun ging eine Wasserleitung (תְּעָלָה), vielleicht in einen anderen Teich, aus dem der königliche Garten bewässert wurde. Neben dieser Wasserleitung war die öffentliche Landstraſse, מְסִלָּה; diese wurde genannt die Straſse des Wäscherfeldes, oder des Walkerfeldes, weil sie an einem Felde herführte, worauf die Walker die gewalkten Zeuge zu reinigen und zu trocknen pflegten. An der einen Seite der Landstraſse war die Wasserleitung, an der andern das Wäscherfeld. Die Walker hatten diesen Ort gewählt, weil er nahe an der Wasserleitung

lag. Vgl. Bachiene Beschreibung von Palästina II, 1 §. 149 ff. Die Ausleger werfen nun die Frage auf, was Ahas dort zu thun hatte. Die wahrscheinlichste Beantwortung ist die. Er ging dorthin um zu sehen, ob er nicht durch Verstopfung oder Ableitung der Quelle den Feinden das Wasser benehmen konnte. Diefs mufste ihnen zum grofsen Nachtheil gereichen, da die Umgegend von Jerusalem sehr wasserarm ist. Die Richtigkeit dieser Antwort geht hervor aus 2 Chron. 32, v. 1—4, wo Hiskias dieselbe Maasregel gegen den Sanherib nimmt, und aus 2 Reg. 18, 17., wo Rabsake diesen Ort einnimmt. Was veranlafste aber den Propheten grade an diesem Orte den König aufzusuchen? Wahrscheinlich die grofse Menge Volkes, die dort zusammen zu kommen pflegte; auch mochte der König selbst in zahlreicher Begleitung seiner Räthe herausgegangen seyn. Dem Propheten mufste aber daran liegen seinen Auftrag in Gegenwart vieler Zeugen auszuführen. Warum nahm der Prophet seinen Sohn Schear Jaschub mit? Zufällig kann diefs nicht seyn; denn sonst würde der an sich unbedeutende Umstand nicht erwähnt werden. Die Ursache mufs in der Etymologie des Nahmens liegen, da der Knabe weiter nicht handelnd auftritt. Der Prophet pflegte seinen Söhnen symbolische Nahmen zu geben, die in Beziehung auf die Schicksale des Volkes standen. Vgl. Cap. 8. Nach Gesenius nun soll der Nahme Schear Jaschub nichts weiter bedeuten, als: der Überrest wird sich bekehren. Allein dann läfst sich kein Zweck der Mitnahme angeben. Vielmehr ist in dem Nahmen Schear Jaschub ein Doppelsinn beabsichtigt, nach der verschiedenen Bedeutung des Verbi שׁוּב zurückkehren und sich bekehren, der Überrest wird zurückkehren und der Überrest wird sich bekehren. Dieser Doppelsinn findet auch an der Stelle Cap. 10, v. 21. 22 statt. Es bezog sich der Nahme auf die mehrfach von dem Propheten ausgesprochene Weissagung, dafs in Folge eines göttlichen Strafgerichtes das Volk ins Exil geführt werden solle, dafs aber ein Theil desselben sich bekehren und dann zurückkehren werde.

Der König Ahas nun und sein Volk fürchteten nichts weniger, als den gänzlichen Untergang des Staates. Jesaias nahm seinen Sohn als „das lebendige Document der Erhaltung der Nation unter den schrecklichsten Verheerungen ihres gröfsten Theiles" mit sich. Nachdem er auf diese Weise die Gemüther von dem Extreme der Furcht zu befreien gesucht hatte, suchte er sie zu frohen Hoffnungen zu erheben durch die eigentliche prophetische Verkündung, welche zeigte dafs von dieser Seite noch nicht einmahl die gedrohte dereinstige Wegführung des Volkes zu fürchten sey.

V. 4. — und sprich zu ihm. Das Praeter. oft als Imperat. zu übersetzen, wenn ein Imperat. vorhergegangen ist. הִשָּׁמֵר וְהַשְׁקֵט eigentlich hüte dich und sey ruhig. Diefs s. v. a. sey doch nur ja, oder sey doch nur vor allen Dingen ruhig. *Vulg. vide ut sileas.* Das hüte dich dient zur nachdrücklicheren Einschärfung eines Gebotes oder Verbotes. So Richt. 13, 4: hüte dich und trinke nicht Wein. Ahas wird ermahnt auf Gott zu vertrauen, der die Sache seines Volkes führen werde und nicht durch Suchung auswärtiger Bündnisse seinen Unglauben zu beweisen. *Calvin: Jubet quieta et tranquilla esse mente, ut et exterius contineat sese et intus pacato sit animo. Illi enim sunt fidei effectus. Impietas nunquam est quieta; ubi vero fides est, illic tranquillus est mentis status, nec trepidatur ultra modum.* — Fürchte dich nicht und dein Herz werde nicht weich, verzage nicht, vor oder wegen der Enden dieser zwei rauchenden Feuerbrände. Die Feinde des Königs waren an und für sich mächtig genug. Sie werden daher hier Feuerbrände genannt. Aber das Ende ihrer Macht und Herrlichkeit war nahe. Der Prophet ist eben im Begriff, ihren bevorstehenden Untergang durch die Assyrer anzukündigen. Daher nennt er sie Enden von Feuerbränden, die nicht mehr flammen, sondern nur noch glimmen. Chrysostomus: δαλοὺς ξύλον καλεῖ τοὺς βασιλέας ὁμοῦ μὲν αὐτῶν τὸ σφοδρὸν, ὁμοῦ δὲ τὸ

εὐχείρωτον ἐνδεικνύμενος. καὶ γὰρ τὸ καπνιζομένων διὰ τοῦτο προσέθηκε, τουτέστιν ἐγγὺς ὄντων τοῦ σβεσθῆναι λοιπόν. — Dafs der König von Israel nicht mit seinem Eigennahmen genannt wird, geschieht zum Zeichen der Verachtung. Hebräer und Araber lassen, wenn sie verächtlich von jemandem reden wollen, den Eigennahmen aus und nennen ihn blos den Sohn des und des, besonders wenn der Vater weniger berühmt und angesehen war. So nennt Saul den David verächtlich: den Sohn Isai, 1 Sam. 20, 27. 31.

V. 5. 6. Das Verbum קוץ bedeutet eigentlich Ekel empfinden, in Hiph. Ekel beibringen; dann aber, weil Ekel und Angst verwandte Empfindungen sind, ängstigen und aufs äufserste treiben. Schultens (*animadvers. philol. ad h. l.*) hat gezeigt, dafs bei Arabischen Schriftstellern *taedio afficere urbem* gradezu von der Belagerung und Bedrängung einer Stadt gebraucht wird. Das suff. in נְקִיצֶנָּה bezieht sich auf Juda, und nicht, wie einige Ausleger annehmen, auf das ausgelassene Jerusalem, wie diefs aus dem folgenden נַבְקִעֶנָּה hervorgeht, das nur auf Juda bezogen werden kann. Von dem Sohne des Tabel, den die verbündeten Könige zum Regenten machen wollen, wissen wir weiter nichts; er kann uns auch gleichgültig seyn. Wie verträgt es sich aber, dafs die Könige das Land unter sich theilen und dann doch einen König über dasselbe setzen wollen? Entweder ist das Erstere zu beschränken; die Könige wollten von dem Lande die Stücke abreifsen, die jedem von ihnen die gelegensten waren und dann über den Rest einen König setzen, oder sie wollten sich insofern in dasselbe theilen, als der einzusetzende König ihnen beiden unterwürfig und zinsbar seyn sollte.

V. 7. Du brauchst dich wegen dieser verderblichen Anschläge der Feinde nicht zu fürchten. — Denn also spricht Jehovah: (Chrysost. *ὅταν γὰρ τι μέγα ἀπαγγέλλειν μέλλῃ, τῆς δυνάμεως ἀναμιμνήσκει τοῦ θεοῦ*) es soll nicht bestehen und nicht geschehen.

V. 8. 9. Der Sinn dieser Verse ist folgender. Die Veränderung der Dinge, welche die beiden Könige beabsichtigen, soll nicht eintreten. Es bleibt beim Alten. Das Reich Damaskus und das Reich Israel werden nicht durch das Reich Juda vermehrt und Jerusalem soll nicht der Sitz eines Syrischen oder Israelitischen Fürsten werden. Wir wollen zuerst die streitige zweite Hälfte von v. 8 unberücksichtigt lassen. Denn das Haupt Arams ist und bleibt Damascus und das Haupt von Damascus ist und bleibt Rezin und das Haupt von Ephraim ist und bleibt Samariah und das Haupt von Samariah ist und bleibt der Sohn des Remaljah. Das, jeder soll bleiben was er ist, ist auf das nicht mehr bekommen einzuschränken. Jetzt soll den Königen die beabsichtigte Erweiterung ihres Reiches nicht gelingen, dereinst sollen sie auch dasjenige verlieren, was sie jezt schon besitzen. Der Prophet fügt hinzu אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, nach Luthers treffender Übersetzung, so ihr nicht gläubet, so bleibet ihr nicht. Das Verbum אמן fest seyn, in Niph. befestigt werden, Sicherheit haben, in Hiph. fest machen und für fest erklären oder glauben. Symm. ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ διαμενεῖτε. Theodot. ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδ᾽ οὐ μὴ πιστευθείητε, wozu Theodoret bemerkt: τῆς γὰρ πίστεως ἡ σωτηρία καρπός. Eine Paralelst. ist 2 Chron. 20, 20 wo Josaphat zu dem bedrängten Volke spricht: הַאֲמִינוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ, glaubet an den Jehovah euren Gott, so werdet ihr sicher seyn. Ihr braucht euch, sagt der Prophet, nicht zu fürchten. Gott hat beschlossen euch zu helfen und die Anschläge eurer Feinde zu vernichten — es soll euch kein Stück eures Landes entrissen werden. Doch müfst ihr, um der göttlichen Errettung theilhaftig zu werden, der göttlichen durch mich ertheilten Verheifsung Glauben beimessen und allein auf ihn, nicht auf Menschenhülfe, den Beistand der Assyrer vertrauen. Thut ihr das Letztere, so werdet ihr nie zum Glücke gelangen. Der Glaube, den der

Prophet hier verlangt, das Verzweifeln an der eigenen und das Vertrauen auf die göttliche Kraft und das Ergreifen der göttlichen Verheifsung, ist dem Wesen nach mit dem christlichen Glauben identisch, der nur eine besondere Modification desselben ist. Matt ist die abweichende Erklärung von Grotius: *an ideo non creditis, quia non confirmamini sc. signo aliquo conspicuo,* und gewaltsam die Erklärung von Plüschke, nach dem diese Worte den Anfang des folgenden Verses bilden sollen: Wenn ihr nicht glauben wollt, wenn ihr nicht die sinnliche Beglaubigung erhaltet, so fordre dir auch, fährt Jehovah fort zum Ahas zu sprechen, ein Zeichen von deinem Gotte. — Wir kommen jetzt zu dem Zusatze — in noch 65 Jahren wird Ephraim also vernichtet werden, dafs es kein Volk mehr ist. יֵחַת Fut. Niph. von dem Verbo חתת.

מֵעָם s. v. a. מִהְיוֹת עָם. Ähnlich Jerem. 23, 1: er hat dich verworfen מִמֶּלֶךְ vom Könige d. h. so dafs du nicht König bist. Vgl. Ewald Gramm. p. 599. Hieron. *desinet Ephraim esse populus.* Dieser Satz bietet Schwierigkeiten dar. Dadurch sind mehrere Ausleger veranlafst worden ihn für critisch verdorben, andere (Plüschke, Gesenius) ihn für unächt zu erklären. Die Gründe der letzteren sind folgende. 1) „Die Zahl 65 pafst nicht. Denn das Reich Ephraim litt die eine Niederlage kurz nach unserer Invasion durch Tiglathpilesar 2 Reg. 15, 29. 30, die andere ungefähr 19 — 21 Jahre nach unserer Begebenheit durch Salmanassar im 6ten Jahre des Hiskias, wo die 10 Stämme weggeführt wurden. Vgl. 2 Reg. 17, 3. 4." Diese Schwierigkeit haben schon Hieronymus und die Jüdischen Ausleger bemerkt und zu ihrer Hebung sind verschiedene Versuche gemacht worden. Derjenige, welcher die meiste Beistimmung gefunden hat, ist von dem Erzbischof Usser (vgl. dessen *Annales V. et N. T. ad a.* 3327 *p.* 61 *ed. Paris.*). Das Zehnstämmereich wurde durch Salmanassar zwar sehr geschwächt, aber noch nicht aller seiner Einwohner beraubt. Dafs noch

Israeliten sich im Lande aufhielten, geht aus mehreren Stellen mit Sicherheit hervor. Vgl. 2 Chron. 34, 6. 7. 33. 2. Reg. 23, v. 19. 20. Die gänzliche Vernichtung des Israelitischen Staates und Volkes geschah erst dann, als Asarrhadon neue Colonisten aus Babel, Cutha u. anderen Ländern in den Besitz des Landes setzte, welche die alten Bewohner daraus vertrieben. Vergl. 2 Reg. 17, 24 mit Esra 4, 2. 10. Diefs geschah genau 65 Jahre nach der durch Jesaias geschehenen Vorherverkündung. Von dieser Zeit an bildeten die zehn Stämme, die bis dahin wahrscheinlich unter eignen Gesetzen und unvermischt mit andern Völkern gelebt hatten, nie wieder einen eignen Staat. Die Gründe, die Gesenius gegen diese Hebung vorgebracht hat, sind unerheblich. So, wenn er sagt, es lasse sich nicht begreifen, wie der Prophet statt der näheren und ungleich wichtigeren Calamität jene entfernte hätte nennen sollen. Wie vieles könnte man auf diese Weise in den Propheten angreifen! Das nähere Unglück hatte der Prophet schon angedeutet, indem er die beiden Könige Enden rauchender Feuerbrände nannte und er kommt noch darauf zurück. Hier wirft er plötzlich einen Blick auf das endliche Schicksal des feindlichen Landes und vereinigt also den Anfangspunct und den Endpunct seines Unglückes. Du brauchst dich vor dem Könige von Israel nicht zu fürchten. In kurzer Zeit, in zwei bis drei Jahren, vgl. v. 16 wird das Unglück des Reiches Ephraim mit der Verwüstung des Landes seinen Anfang nehmen, dann wird es in immer schlimmere Umstände gerathen, bis es endlich nach 65 Jahren ganz vernichtet ist. Chrysostomus: ἵνα γὰρ μὴ ἀκούων ὁ βασιλεὺς ὅτι μετὰ ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἀπολοῦνται λέγῃ πρὸς ἑαυτὸν, τί οὖν; ἐὰν νῦν ἡμᾶς λαβόντες τότε ἀπολοῦνται, τὶ τὸ ὄφελος ἡμῖν; θάῤῥει φησὶ καὶ περὶ τῶν παρόντων. ἁλώσονται γὰρ τότε παντελῶς. νῦν μέντοι πλέον οὐδὲν τῶν οἰκείων ἕξουσι, ἀλλ' ἔσται ἡ κεφαλὴ Ἐφραΐμ, κ. τ. λ. Der Zweck dieser bestimmten Vorherverkündigung läfst sich leicht absehen. Sie mufste dem Ahas, falls er irgend Glauben hatte, zum Troste

gereichen. Denn wenn auch in diesem späteren Untergange des Israelitischen Staates für ihn noch nicht die eigentliche Gewähr der Befreiung aus der gegenwärtigen Gefahr lag, eben so wenig wie in dem bedeutsamen Nahmen des Schear Jaschub, so mufste doch die bestimmte Vorherverkündung desselben, theils seine Furcht vor den Feinden vermindern, die er als unüberwindlich ansah, theils sein Vertrauen auf den Jehovah stärken, unter dessen Leitung ja die Dinge stehen müssen, wenn er das Zukünftige mit solcher Bestimmtheit vorherverkünden lassen kann. Dann hatte die Weissagung aufserdem noch den allgemeinen Zweck aller bestimmten Weissagungen, die Erweisung Gottes, des Leiters der Theokratie, als des Allmächtigen und Allwissenden und die Beglaubigung des Propheten als seines Gesandten. — Diejenigen aber, welche die so eben gegebene Lösung der chronologischen Schwierigkeit nicht als zulänglich anerkennen und die Stelle für unächt erklären wollen, verwickeln sich in eine andere weit gröfsere Schwierigkeit. Denn angenommen die Zeitangabe sey falsch, wie läfst es sich denn denken, dafs der Glossator, wenn er einmahl verfälschen wollte, eine unrichtige Zeitbestimmung hineingetragen habe? Sein Zweck konnte doch kein anderer seyn, als dem Propheten dadurch Auctorität zu verschaffen, dafs er ihm eine recht augenscheinlich erfüllte Weissagung in den Mund legte. Das Gezwungene der Aushülfe die Gesenius hier anwendet, fällt so sehr in die Augen, dafs es nicht weiter gezeigt zu werden braucht.

2) „Die Stelle widerspricht v. 16 unseres Cap. wo die Entvölkerung beider feindlicher Länder in eine nähere Zukunft gesetzt wird." Auch diefs beweist nichts, da die in unserem Verse vorausgesagte gänzliche Vernichtung des Volkes als Volk, doch wohl sehr verschieden ist von einer blofsen Verwüstung des Landes.

3) „Der Gebrauch so bestimmter Zahlen ist gegen die Analogie aller Orakel." Dieser Grund findet seine Widerlegung

schon gleich in dem nicht angefochtenen V. 16. Dort wird ja auch die Zeit der Niederlage, wenn auch nicht mit Zahlen, doch genau bestimmt. So viel ist allerdings richtig, daſs in der Regel in der prophetischen Anschauung die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse zurücktreten. Aber diese Regel bleibt nicht ohne Ausnahmen. Zuweilen wurden durch eine besondere göttliche Offenbarung die Propheten auch über die Zeitferne belehrt. Jesaias selbst verkündet Cap. 20 vermittelst einer symbolischen Handlung, daſs nach 3 Jahren die Ägypter und Äthiopier von den Assyrern besiegt werden würden. Cap. 23, v. 15 sagt er, daſs Tyrus 70 Jahre nach seinem Falle sich erhohlen und von neuem aufblühen werde. Cap. 38, 15 kündigt er dem todtkranken Hiskias an, daſs Gott seinem Leben noch 15 Jahre zulegen werde. Die siebenzig Jahre, welche nach Jeremias bis zum Ende des Exil verflieſsen sollen nimmt Gesenius als runde Zahl. Allein so wie nach den Stellen Jerem. 25, 11. 12. 29, 10 ff. Niemand anders glauben konnte als daſs das Exil wirklich siebenzig Jahre dauern werde, so zeigt die Vergleichung von Dan. Cap. 9 und von 2 Chron. 36, 21, daſs man die Zahl damals als bestimmte Zeitangabe nahm und daſs das Exil wirklich so lange dauerte. Wir erinnern endlich noch an die Zahlen im Daniel. Auch diejenigen, welche dieſs Buch für unächt halten, können doch nicht behaupten, daſs es gegen die Analogie aller prophetischen Orakel sey, bestimmte Zahlen zu geben.

4) „Die Worte stehen an einer unpassenden Stelle und zerreiſsen die nothwendige Aufeinanderfolge der 4 Glieder." Wäre dieser Grund auch ganz triftig, so würde er doch nichts weiter erweisen, als die Nothwendigkeit, mit mehreren Auslegern eine leichte Transposition vorzunehmen und unsere Worte einzuschalten nach: das Haupt Samariahs ist der Sohn Remaljah v. 10. Auf keinen Fall darf einer bloſs ästhetischen Schwierigkeit eine entscheidende Stimme über Ächtheit oder Unächtheit eine Stelle beigelegt werden. Allein diese Schwierigkeit ist auch nur scheinbar. Treffend sagt Kocher (*Vindi-*

ciae Jesaiae p. 54) Atqui ego certe non nunc sed olim in artificii poetici virtutibus illud extraordinarium et ἀπροσδόκητον esse putavi, quo non leviter afficiantur et capiantur auditorum animi. Die Rede ist bei den Propheten nicht immer nach logischen Regeln geordnet, sondern sie folgt dem Wechsel der Gegenstände in der Anschauung. Ehe der Prophet in dem angefangenen Satze fortfährt und sagt, dafs der König gegenwärtig von Israel eben so wenig zu fürchten habe, wie von Aram, fällt sein Blick plötzlich auf den Endpunkt der dem Reiche Israel bevorstehenden Drangsale und er kann sich nicht enthalten, denselben mitteninne anzugeben, um also das Gemüth des Königs zu spannen und für die nähere Verkündigung empfänglicher zu machen. Ein späterer Interpolator würde gewifs diese Worte nicht da eingeschaltet haben, wo sie stehen, sondern zu Ende von V. 10, wohin sie zu gehören scheinen.

So wie nun aber die Gründe gegen die Ächtheit unzulänglich sind, so spricht für dieselbe die Auctorität aller Handschriften und alten Übersetzungen, so wie alles, was überhaupt der Annahme von Glossemen im Texte des Jesaias entgegen steht.

V. 10. Jehovah redete ferner zum Ahas folgendes s. v. a. der Prophet redete in Jehovahs Nahmen und Auftrage u. s. w.

V. 11. Ahas beobachtet auf die Rede des Propheten ein vornehmes Stillschweigen; sein ganzes Wesen aber gibt dem Propheten zu erkennen, dafs dieselbe keinen Eindruck bei ihm hervorgebracht hatte. Der Prophet spricht daher zu ihm: verlange dir ein Zeichen von Jehovah deinem Gott, verlange es aus der Tiefe oder aus der Höhe. Theodoret: *ἐπειδὴ οὖν ἀπιστεῖς τοῖς εἰρημένοις καὶ ψεῦδος νομίζεις τὴν ἐμὴν ὑπόσχεσιν, ἐγὼ βεβαιώσω θαυματουργίᾳ τοὺς λόγους. Αἴτησον τοίνυν ὅπερ βούλῃ σημεῖον, εἴτε οὐράνιον εἴτε ἐπίγειον.* Wäre Ahas ein wahrhaft theokratischer Regent gewesen im Geiste Davids, so hätte er, wenn nicht schon ohnedies

in dem Vertrauen auf das unsichtbare Oberhaupt der Theokratie nicht wanken, doch wenigstens dem Worte Gottes durch den Propheten glauben müssen, auch ohne dafs er durch ein äufseres Zeiches von der Wahrheit desselben versichert wurde. Da aber ein solcher fester Glaube vom Ahas nicht zu erwarten war, so läfst sich Gott zu seiner Glaubensschwachheit herab; der Prophet erbietet sich die Wahrheit seiner Verkündigung durch eine vom Ahas näher zu bestimmende wunderbare Wirkung zu erweisen, aus welcher er zugleich Gottes Allmacht und des Propheten göttliche Sendung ersehen konnte. — Das Wort אות Zeichen, σημεῖον, bezeichnet überhaupt eine Sache oder eine Begebenheit oder eine Handlung, welche dazu dienen soll von dem Eintreten von etwas Künftigem zu vergewissern. 1) In einigen Fällen bestand diese Vergewisserung nur darin, dafs Gott neben der näher liegenden Begebenheit noch eine ferner liegende vorhersagen liefs, welche die frühere als eingetroffen voraussetzte. So z. B. gibt Gott dem Moses Exod. 3, 12 zum Zeichen der sicher zu bewirkenden Befreiung aus Ägypten die Versicherung, dafs das Volk ihm nach derselben auf dem Berge Sinai opfern werde. In diesem Falle schliefst das Zeichen nichts Wunderbares in sich, aber es ist doch insofern geeignet den Glauben zu stärken, als es die Festigkeit des göttlichen Rathschlusses anzeigt, erweist dafs die Verheifsung keine bedingte, von dem Verhalten derer, welchen sie ertheilt wird, abhängige, sondern eine unbedingte sey, endlich insofern als es überhaupt zeigt, dafs vor Gott die ganze Zukunft offen liegt. 2) In anderen Fällen besteht die durch das Zeichen gegebene Vergewisserung darin, dafs das blofse Wort an etwas Äufseres geknüpft und dadurch sinnlich eindringlicher gemacht wird. Auch hier findet nichts Wunderbares statt. Hieher gehört es z. B., wenn Jesaias Cap. 8, 18 seine beiden Söhne, denen er symbolische, die künftigen Schicksale des Jüdischen Volkes bezeichnende, Nahmen gegeben hatte, Zeichen und Wunder s. v. a. auffallende Zeichen nennt. Vgl. ferner Jes. 20, 3 wo der Pro-

phet zum Zeichen des Ägypten und Äthiopien in drei Jahren bevorstehenden Unglückes drei Jahre nackend und barfuſs geht. 3) Bei einer andern Classe von Zeichen wird eine an und für sich natürliche, aber durch menschliche Combination nicht vorherzusehende Begebenheit verkündet, deren Eintreffen in der näheren Zukunft dann den Beweis liefert für das Eintreffen des in der ferneren Zukunft als bevorstehend Geweissagten. Das Wunderbare und Beweisende liegt hier nicht in der Materie des Zeichens, sondern in der Vorhersagung. So gibt Samuel 1 Sam. Cap. 10 dem Saul mehrere Zeichen, daſs Gott ihn zum Könige bestimmt habe z. B. er werde an einem genau bestimmten Orte zwei Männer antreffen, welche ihm die Nachricht bringen würden, daſs die verlorenen Eselinnen gefunden seyen, weiterhin werde er drei Männern begegnen, von denen der eine drei Böckchen, der andere drei Brodkuchen, der dritte einen Weinschlauch tragen werde u. s. w. 1 Sam. 2, 34 wird dem Eli der plötzliche Tod seiner beiden Söhne zum Zeichen der Gewiſsheit alles seiner Familie gedrohten Unglückes gegeben. Vgl. ferner Jerem. 44, 30. 4) In andern Fällen wurde die Vergewisserung dadurch bewirkt, daſs durch eine die gewöhnlichen Naturgesetze übersteigende in der Gegenwart bewirkte wunderbare Handlung der Zweifel entweder an der göttlichen Sendung des Propheten, oder an der Allmacht Gottes niedergeschlagen und jedem Verdachte der Täuschung begegnet wurde. So läſst z. B. Jesaias Cap. 38, v. 8 zum Zeichen der dem Ahas noch zugestandenen funfzehnjährigen Lebenszeit den Schatten am Sonnenzeiger des Ahas um zehn Stufen zurückgehen. Von dieser Art waren auch die Zeichen, welche dem Gideon ertheilt wurden Richt. Cap. 6, und in mancher Hinsicht auch die Ägyptischen Plagen. Hier kann nun unmöglich von einem andern Zeichen die Rede seyn, als von einem Zeichen der letzten Classe. Denn wenn der Prophet kein eigentliches Wunderzeichen geben wollte und konnte, wie paſst denn die Antwort des Ahas, wie kann er v. 13 dem Ahas den Vorwurf

machen, dafs er nicht blofs Menschen, sondern auch Gott beleidigt habe? Allerdings mufs die Zuversicht, mit der der Prophet hier dem Könige ein Wunder anbietet, die Gegner der Offenbarung in Verlegenheit setzen. Plüschke weifs dem Facto nichts anderes entgegenzusetzen, als den aprioristischen Grund, es sey Gottes unwürdig zu einem eingeschränkten menschlichen Zwecke eine wunderbare Naturerscheinung herbeizuführen, ein Grund der für jeden wegfällt, der diese Begebenheit nicht einzeln, sondern in Verbindung mit dem Ganzen der Theokratie betrachtet. הַעְמֵק שְׁאָלָה eig. mache niedrig, bitte f. erbitte dir ein Wunder das auf Erden geschieht. Die Form שְׁאָלָה ist der Imperat. mit ה paragog. der auch nach הַגְבֵּהַ, mache hoch, wieder hinzuzudenken ist. Nach andern der Infin. mit ה par. wie שְׁמָעָה und סְלָחָה Dan. 9, v. 19. Aquila Symm. Theod. scheinen für שְׁאָלָה gelesen zu haben שְׁאוֹלָה, zur Unterwelt, und übersetzen βάθυνον εἰς ᾅδην. Ihnen sind viele Ausleger gefolgt. Allein man sieht nicht ein, wie Jesaias dem Könige, etwa die Erscheinung eines Todten abgerechnet, ein Zeichen aus der Unterwelt geben konnte, und es werden sich auch sonst Zeichen am Himmel und Zeichen auf Erden entgegengesetzt. Vgl. Joel 3, 3. Matth. 16, 1. Jesaias überläfst dem Ahas nicht blofs, wie Plüschke fälschlich annimmt, die Bestimmung des Ortes, wo das Zeichen vorgehen soll, sondern auch die Bestimmung des Zeichens selbst. Richtig Clericus: *quidvis pete in terra vel in coelo fieri remque impetrabis.* Passend bemerkt Theodoret, dafs Jehovah beide Arten von Wundern, die er dem Ahas hier zur Wahl vorlegt, seinem frommen Sohne Hiskias gewährt habe, indem er am Himmel eine Erscheinung bewirkte, welche das Zurückkehren des Schattens an der Sonnenuhr des Ahas zur Folge hatte, auf Erden die Assyrer auf eine wunderbare Weise vernichtete und den König gesund machte. Hieronymus merkt an, Zeichen auf Erden seyen von den Ägyptischen Plagen die Läuse, die Frösche u. s. w.,

Zeichen in der Höhe, Hagel, Feuer und die dreitägige Finsternifs gewesen.

V. 12. **Ahas aber sprach: ich will kein Zeichen verlangen und den Jehovah nicht versuchen.** Chrysostomus: πολλὴ τοῦ θεοῦ συγκατάβασις καὶ τοῦ βασιλέως ἡ ἀγνωμοσύνη. ἔδει μὲν γὰρ αὐτὸν ἀκούσαντα τοῦ προφήτου μηδὲν ἀμφιβάλλειν περὶ τῶν ειρημένων. εἰ δὲ καὶ ἀμφέβαλλε, κᾂν σημεῖον λαβόντα πιστεῦσαι, ὅπερ πολλοὶ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις πεποιήκασι. καὶ γὰρ ὁ θεὸς φιλάνθρωπος ὢν, οὐδὲ τοῦτο παρῃτήσατο παρασχεῖν πολλάκις τοῖς παχυτέροις καὶ χαμαὶ συρομένοις καὶ τῇ γῇ προσηλωμένοις, οἷον ἐποίησε ἐπὶ τοῦ Γεδεών. Ahas lehnt den Antrag ab; so wie es seine Glaubensschwachheit war, welche den Antrag hervorgerufen hatte, so war es sein Unglaube, welcher ihn denselben zurückweisen liefs. Als Grund gibt Ahas an, er wolle Gott nicht versuchen, mit Berufung auf die Stelle Deut. 6, 10. Gott versuchen s. v. a. ihn auf die Probe stellen, indem man aus Unglauben verlangt, dafs er auf eine sichtbare Weise seine Allmacht zu erkennen geben solle und sich nicht an den früheren Erweisungen seiner Gnade und an seinem Worte genügen läfst. Eine Versuchung Gottes fand aber nicht statt, wenn Ahas das Zeichen verlangte, da es ihm ja im Nahmen Gottes von dem Propheten angeboten worden. Die Antwort des Ahas kann nun entweder als bitterer Spott genommen werden s. v. a. ich will deinen Gott nicht auf eine Probe stellen, in der er ja doch nicht bestehen wird — ich will dich nicht dadurch in Verlegenheit setzen, dafs ich dich beim Worte halte — oder als Worte eines Heuchlers, der die Maske der Ehrfurcht vor Gott und seinem Gebote vornimmt. So Chrysostomus und Calvin: *fingit se fidem habere verbis prophetae, nec quicquam requirere praeter verbum.* Die letztere Auffassung ist die richtigere. Denn 1) geht aus den Nachrichten über den Ahas nicht hervor, dafs er den Gott Israels als ganz nichtig verachtet hätte; vielmehr scheint es, dafs er, wie die meisten abgöttischen Israeliten ihn zwar für einen

Gott,

Gott, aber nur für einen unter vielen hielt, wohl nicht grade für den mächtigsten, und daher glaubte er sich auch um die Gunst der übrigen bewerben zu müssen und 2) ist es, auch den gänzlichen Unglauben des Ahas vorausgesetzt, höchst unwahrscheinlich, daſs er bei der gegenwärtigen Lage des Staates so unbesonnen gewesen seyn sollte, der Volksreligion öffentlich zu spotten und dadurch einen Theil des Volkes gegen sich aufzubringen, einen anderen muthlos zu machen. Wäre er gänzlich ungläubig gewesen und hätte er alle Rücksichten gegen das Volk bei Seite gesetzt, so würde Jesaias schwerlich ungestraft die Anrede v. 13 haben wagen dürfen; so würde er schon auf die frühere Verkündigung des Propheten nicht durch ein bloſses vorsichtiges Stillschweigen geantwortet haben. Hier entsteht aber die Frage, warum Ahas das Anerbieten des Propheten ausschlug, warum er nicht lieber von ihm ein Wunder verlangte, was er nicht thun konnte, wenn er ein falscher Prophet war, und was, wenn es wirklich geschah, allen seinen Besorgnissen ein Ziel setzen muſste. Ahas konnte hiezu einen mehrfachen Grund haben. Wäre der Prophet nicht im Stande gewesen seiner Verheiſsung nachzukommen, so würde nicht nur der wirklich theokratisch gesinnte Theil des Volkes, sondern auch die groſse Masse, bei der doch immer eine gewisse äuſserliche Anhänglichkeit an die väterliche Religion zurückbleibt, gänzlich entmuthigt worden seyn. Verrichtete der Prophet das Wunder wirklich, so war dem Ahas auch nicht damit gedient. In seinem Unglauben war ihm nur das Menschliche sicher (er glaubte keiner anderen Hülfe zu bedürfen als der der Assyrer) alles Göttliche dagegen unsicher. Gänzliche Glaubenslosigkeit verfinstert zugleich den Verstand. Wäre das offenbarste Wunder geschehen, so würde er es dennoch, wenn es auch anfangs einigen Eindruck auf ihn gemacht hätte, bald darauf gegen das Zeugniſs seiner Sinne und gegen alle Vernunft bezweifelt haben. Hiezu kommt denn noch ein anderer in den damahligen religiösen Vorstellungen liegender Grund, auf den zuerst beson-

ders Michaelis aufmerksam gemacht hat. Nach den heidnischen religiösen Vorstellungen hatte jedes Volk seine Götter, das eine mächtigere, das andere ohnmächtigere. Vgl. Jes. 10, v. 10. 11. 36, v. 18—20. 37, v. 10—13. Verrichtete nun Jesaias auch das Wunder, so konnte Ahas glauben, er sey zwar von dem Landesgotte gesandt und dieser habe den besten Willen ihn zu schützen, aber nur nicht das Vermögen dazu. So hielt er es denn auf jeden Fall für das Beste, sich gar nicht mit dem Propheten einzulassen und ruhig die einmahl beschlossenen Maafsregeln auszuführen, denkend vielleicht, der Prophet werde sich durch die fromm klingende Redensart täuschen lassen. Aber der Prophet durchschaut den König. Früher sanft und mild, wird er hier, wo es auf die Ehre Gottes ankommt, auf einmahl eifrig und heftig.

V. 13. Und der Prophet sprach: höret doch ihr vom Hause Davids: ist es euch zu wenig Menschen zu reizen, dafs ihr auch meinen Gott noch reizen müfst? Es fragt sich worauf hier der Gegensatz von Gott und Menschen zu beziehen sey. Nach einigen soll der Sinn der seyn: wenn es schon Sünde ist Menschen durch unverdientes Mifstrauen zu kränken, wie viel schwerer versündigt sich dann derjenige, der dem Gott nicht traut, in dessen Nahmen ich rede. So Chrysostomus: ὃ λέγει τοῦτο ἐστι. μὴ γὰρ ἐμὰ τὰ ῥήματά ἐστι, μὴ γὰρ ἐμὴ ἡ ἀπόφασις. εἰ δὲ ἀνθρώποις ἀπιστεῖν ἁπλῶς καὶ ἄνευ λόγου βαρὺ καὶ ἐγκλημάτων ἄξιον, πολλῷ μᾶλλον θεῷ. — καὶ τοῦτο δὲ ἔλεγεν ἵνα μάθωσι πάντες, ὅτι ἀνεξάκακτος ἔμεινεν ὁ προφήτης, οὐκ ἀπὸ τῶν ῥημάτων παραλογιζόμενος τῶν εἰρημένων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ Ἀχαζ φέρων τὴν ψῆφον. Allein der Prophet würde dann nichts gesagt haben, was er nicht schon hätte sagen können, da Ahas der blofsen Weissagung keinen Glauben beimafs und doch mufs sich die Anrede des Propheten speciell auf die Verwerfung des angebotenen Wunderzeichens beziehen. Nach anderen (Vitringa, Rosenmüller, Plüschke) ist der Sinn: nicht mich, nicht Men-

schen verschmähest du, sondern Gott; allein auch bei dieser Erklärung wird der Gegensatz nicht recht klar. Die richtige Erklärung scheint vielmehr folgende zu seyn: wenn Ahas früher der bloſsen Weissagung des Propheten keinen Glauben beimaaſs, so war seine Versündigung verzeihlicher; da Jesaias sich nicht äuſserlich als göttlichen Gesandten legitimirt hatte, so versündigte sich Ahas gewissermaaſsen nur gegen Menschen, gegen den Propheten, indem er ihn in dem ungerechten Verdachte der trügerischen Anmaaſsung einer göttlichen Offenbarung hatte. Daher bleibt Jesaias auch sanft und milde. Als Ahas aber das angebotene Zeichen verwarf, war die Sache eine andere. Gott selbst, wurde durch ihn beleidigt, indem er den von ihm gemachten Antrag ungläubig zurückwies. Ähnlich schon Calvin: *Putabant sibi negotium esse cum hominibus. Atque ita doctrinam dei extenuare volunt. Cum igitur ita loqui solerent, propheta per concessionem homines vocat, qui sacrosancto docendi verbi munere fungebantur. Esto vos me hominem mortalem esse dicitis. Tale apud vos est judicium de prophetis dei. Sed an parum est, nos molestia afficere, nisi etiam deo molesti sitis? Contemnitis deum, qui mirabilis potentiae suae signum aliquod vobis dare paratus est.* בית דויד wird als Collectivum mit dem Plural construirt. In der Gesellschaft des Königs müssen sich noch andere Prinzen aus dem Davidschen Hause befunden haben, welche Mitschuldige seines Unglaubens waren. Die Benennung scheint mit Absicht gewählt. Calvinus: *eos hoc nomine vocat non honoris, sed contumeliae causa. Oblique enim defectionis ipsos accusat, quod degenerassent a pietate Davidis. Quod igitur ipsis honori esse debuerat, in gravem ignominiam cedit.* הַמְעַט מִכֶּם nicht: ist es euch etwas geringes, sondern, ist es euch zu geringe, oder zu wenig. Das מִן comparativisch. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 690. Das Verbum הֶלְאָה bedeutet eigentlich ermüden, dann ungeduldig machen, aufs äuſserste bringen; hier

von Gott anthropopathisch. Nicht ohne Nachdruck sagt der Prophet meinen Gott, den Gott, dessen treuer Diener ich bin und an dem ihr Heuchler ferner keinen Antheil mehr habt.

Von v. 14 — 16 geben wir zuerst die Erklärung, welche uns als die richtige erscheint, und werden dann erst die davon abweichenden Erklärungen mit ihren Gründen und Gegengründen angeben.

V. 14. Ahas hatte das angebotene Zeichen ausgeschlagen und der Prophet mufste die Hoffnung aufgeben ihn zum Vertrauen auf den Jehovah zu erheben. Allein es mufste dem Propheten daran liegen, dafs die Errettung, wenn sie erfolgte, nicht für ein Werk des Zufalls, sondern für ein Gnadengeschenk des obersten Leiters der Theokratie gehalten wurde; es mufste ihm daran liegen die Frommen in dem Vertrauen auf ihn zu befestigen. Daher gibt er auch wider den Willen des Ahas, ein Zeichen, wodurch jedes wahre Mitglied der Theokratie in dem Glauben an die früher gegebene Weissagung hinsichtlich der Errettung von den verbündeten Königen bestärkt werden mufste. Ich schaue, sagt er, die wunderbare Begebenheit der Zukunft, die Geburt eines göttlichen Erlösers durch eine Jungfrau. Wie könnt ihr, die ihr ihn erwartet, mit euch selbst in Widerspruch fürchten, dafs der Staat zu Grunde gehen werde? Kocher: *ideo dabit dominus ipse vobis signum h. e. etiam nolentibus dabit, sed non impiis, quibus convincendis aliud sensusque feriens et conveniebat, et oblatum, sed per malitiam contumaciamque contemtum rejectumque erat. Ergo piis dabit — stabit deus promissis, implebit fidem, itaque et Davidis domus perstabit, neque de ea triumphaturus hostis, nedum eam destructurus est.* Darum wird Jehovah selbst euch ein Zeichen geben: siehe die Jungfrau wird schwanger und gebiehret einen Sohn und sie nennet seinen Nahmen Immanuel. Die Partikel הִנֵּה wird δεικτικῶς gebraucht und zwar häufig dann, wenn die Propheten auf Gegenstände hindeuten, die ihnen nicht in der äufseren,

sondern in der inneren Anschauung gegeben waren. So dient auch der Artikel in הָעַלְמָה wahrscheinlich zur Bezeichnung der bestimmten Jungfrau, welche dem Propheten in der inneren Anschauung gegenwärtig ist, die Jungfrau da, es sey denn dafs man mit andern erklären wolle, die Jungfrau, die ihr kennt. Besser als Abarbanel, der aus Unkunde der Natur der Weissagung aus dem die Gegenwart bezeichnenden הִנֵּה einen Grund gegen die Messianische Erklärung entnehmen will, hat Chrysostomus die Sache eingesehen. Er sagt: *οὐκ εἶπεν ἰδοὺ παρθένος, ἀλλ' ἰδοὺ ἡ παρθένος, καὶ μετὰ ἀξιώματος προφήτῃ πρέποντος τὸ ἰδού. Μόνον γὰρ οὐκ ὁρῶντος ἦν τὰ γινόμενα καὶ φανταζομένου καὶ πολλὴν ἔχοντος ὑπὲρ τῶν εἰρημένων πληροφορίαν. τῶν γὰρ ἡμετέρων ὀφθαλμῶν ἐκεῖνοι σαφέστερον τὰ μὴ ὁρώμενα ἔβλεπον.* Das Wort עַלְמָה wird auf verschiedene Art abgeleitet. Die älteren Ausleger leiten es meist ab von dem Verbo עלם verbergen. Eine Jungfrau soll eine verborgene genannt werden mit Rücksicht auf die Sitten des Orientes, wo die Jungfrauen ein eingezogenes Leben führen müssen. So schon Hieronymus: *Almah non solum puella, vel virgo, sed cum ἐπιτάσει virgo abscondita dicitur et secreta, quae nunquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit.* Allein weit passender vergleicht man das Arab. غَلِمَ heranwachsen, wovon غُلَامٌ adolescens und غُلَامَةٌ adolescentula, so wie das Syr. ܐܶܬ݂ܥܰܠܰܡ heranwachsen, wovon ܥܠܰܝܡܬ݂ܳܐ Jungfrau. Nach dem Vorgange der Juden haben neuere Ausleger behaupten wollen, dafs עַלְמָה hier nicht eine Jungfrau, sondern eine junge Frau bezeichne. Ihre leicht zu widerlegenden Gründe sind folgende. 1) „Dafs der Begriff weder in der unbefleckten Jungfrauschaft, noch in dem Verehelichtseyn oder nicht liege, darauf führt schon die Etymologie." Es sind hier, so wie bei der ganzen Untersu-

chung, die Begriffe einer virgo illibata und eines unverheiratheten Frauenzimmers vermengt worden. Das erstere wird durch die Etymologie des Wortes allerdings nicht erfordert, das zweite aber durchaus; denn abgeleitet von עלם heranwachsen, mannbar werden, kann das עלמה nichts anders bedeuten, als puella nubilis. Treffend und mit der Etymologie übereinstimmend bemerkt Hieronymus, עלמה bezeichne nicht eine Jungfrau überhaupt, sondern eine Jungfrau in den ersten Jahren der Jugend. 2) „Für die virgo illibata hatten die Hebräer einen andern Ausdruck. בְּתוּלָה. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, dafs sie für dieselbe Sache zwei ganz synonyme Ausdrücke gehabt haben sollten. Selbst das בתולה aber hat Joel 1, 8 die Bedeutung junge Frau." Auch dieser Grund fällt weg, wenn nur die verwechselten Begriffe virgo illibata, zu dessen Bezeichnung בתולה dient, und junges unverheirathetes Frauenzimmer, was durch עלמה bezeichnet wird, unterschieden werden. An der angeführten Stelle des Joel ist es höchst zweifelhaft, ob eine junge Frau über den Tod ihres Gatten, oder eine Jungfrau über den Tod ihres Verlobten trauert. Auch in dem ersteren Falle würde die Stelle nichts beweisen. Denn es läfst sich hier von einem Worte ähnlicher Bedeutung nicht ohne Zuratheziehung des Sprachgebrauches ein Schlufs machen. So könnte bei uns in der Poesie in einem einzelnen Falle Jungfrau vielleicht gebraucht werden für junge Frau, aber Dirne oder Fräulein von einer Verheiratheten zu gebrauchen wird keinem Dichter einfallen. 3) „Gegen die Bedeutung virgo illibata spricht auch der Sprachgebrauch. Wenn auch Ps. 68, 26 und Hohesl. 6, 7 diese Bedeutung nicht nothwendig ausgeschlossen ist, so kann sie doch unmöglich statt finden Prov. 30, 19." Auch dieser Grund verfehlt ganz seines Zweckes. Wir geben zu, dafs an der angeführten Stelle des Prov. nach der wahrscheinlichen Erklärung der Begriff der virgo illibata nicht statt finden kann. Aber was ist damit gewonnen, da wir dem Worte nicht den Begriff der unverletzten Keuschheit, sondern den Be-

griff des unverheiratheten Standes vindiciren? Für diesen Begriff aber spricht der Sprachgebrauch auf das entschiedenste. Er findet unläugbar an allen den 6 Stellen statt (Gen. 24, 3. Exod. 2, 8. Ps. 68, 26. Cant. 1, 3. 6, 7. Prov. 30, 19), wo das Wort aufser der unsrigen vorkommt. Auch im Arabischen und Syrischen werden die entsprechenden Wörter nie von Verheiratheten gebraucht und Hieronymus bemerkt: *lingua quoque Punica proprie virgo* עלמה *appellatur.* 4) „Auch die heidnischen Übersetzer und Ausleger behaupten, dafs das עלמה junge Frau bedeute. Schon Aquila, Symm., Theod. übersetzen νεᾶνις." Dies kann aber doch wohl nichts beweisen. Sie thun dies aus polemischem Eifer gegen die Christen, um denselben eine Beweisstelle zu entreifsen. Die LXX, welche dieses Interesse noch nicht hatten, gaben עלמה durch παρθένος. — Das Resultat unserer Untersuchung ist also: das Wort עלמה bezeichnet ein junges unverheirathetes Frauenzimmer, an und für sich ohne Rücksicht auf unverletzte Keuschheit, die sich aber in diesem Zusammenhange von selbst versteht. — Die Form הָרָה ist nicht wie Rosenmüller annimmt, Participium von dem gar nicht vorkommenden Verbo הוּר, sondern femininum des Verbaladjectivs הָרֶה schwanger. Man kann entweder übersetzen: die Jungfrau ist schwanger, oder die Jungfrau wird schwanger und gebiehrt einen Sohn. Das für das Praesens stehende Partic. יֹלֶדֶת zeigt, ebenso wie das הִנֵּה, dafs dem Propheten das in Zukunft Bevorstehende gegenwärtig war. — Die Form קָרָאת kann 3 femin. seyn f. קָרְאָה, ebenso wie Jerem. 44, 23. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 417. Ewald Gramm. p. 452. Doch steht nichts dem entgegen, es als 2 femin. zu nehmen: du nennst, als Apostrophe an die Jungfrau, wo dann die Form ganz regelmäfsig seyn würde. Es war bei den Hebräern nicht ungewöhnlich, dafs die Mütter den Kindern den Nahmen gaben. Vgl. Gen. 4, 1. 25. 19, 37. 29, 32. Es ist daher nicht grade ein Grund vorhanden, mit vielen älteren Auslegern anzunehmen,

dafs darin, dafs die Ertheilung des Nahmens der Mutter (der Jungfrau) zugetheilt wird, eine Andeutung enthalten sey, dafs der Gebohrene keinen menschlichen Vater haben werde. Sie wird nennen ist vielmehr mit Beziehung auf die damals herrschende Sitte s. v. a. man wird nennen oder er wird genannt werden. So Matth. *καλέσουσι*, Hieronym. *vocabitur*. Dies ist dann nicht also zu verstehen, als ob das Kind den Nahmen Immanuel wirklich als Eigennahmen erhalten solle, sondern nach dem Sprachgebrauche der Propheten und vorzugsweise des Jesaias wird einer Sache oder Person häufig dasjenige als Nahme beigelegt, was ihr als Eigenschaft in einem ausgezeichneten Grade zukommt. Vgl. z. B. Cap. 9, 5. 61, 6. 62, 4. Der Nahme Immanuel kann auf verschiedene Weise gefafst werden. Mehrere Ausleger, wie schon Hieronymus finden darin nur die göttliche Hülfe und den göttlichen Schutz mit Berufung auf Ps. 46, 8. 12. 89, 25. Nach andern dagegen soll der Nahme auf die Menschwerdung Gottes in dem Messias zu beziehen seyn s. v. a. der menschgewordene Gott. So Theodoret: *δηλοῖ δὲ τὸ ὄνομα τὸν μεθ' ἡμῶν θεὸν, τὸν ἐνανθρωπήσαντα θεὸν, τὸν τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀνειληφότα θεόν*. Ebenso Irenaeus, Tertullian, Chrysostomus, Lactantius, Calvin, Rosenmüller und viele A. Beide Erklärungen schliefsen sich einander nicht aus; vielmehr scheint der Prophet selbst in dem Nahmen einen Doppelsinn beabsichtigt zu haben. Der Nahme Gott mit uns ist zwar im niederen Sinne nur Bezeichnung der göttlichen Hülfe, die durch den Messias gebracht werden sollte, in dem höheren Sinne aber bezieht er sich auf die Menschwerdung Gottes in dem Messias, durch die er zuerst auf wahrhaftige Weise mit uns war. Treffend Chrysostomus: *τότε γὰρ μάλιστα μεθ' ἡμῶν ὁ θεὸς γέγονεν ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθεὶς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος, καὶ τὴν πολλὴν ἐπιδεικνύμενος περὶ ἡμᾶς κηδεμονίαν.* Der Sinn der Worte: sie wird seinen Nahmen Gott mit uns nennen, also: er wird den Nahmen Gott mit uns mit vollem Rechte verdienen; denn durch ihn und in ihm wird

Gott mit uns seyn. Daſs diese höhere Beziehung statt finde, geht deutlich hervor aus der Parallelstelle Cap. 9, v. 5, wo der Messias אֵל גִּבּוֹר der starke Gott, genannt wird und wo der zeitlichen Geburt des Messias seine ewige Existenz und seine göttliche Würde entgegengesetzt werden.

Es wird also nach der gegebnen Erklärung in unserem Verse gesagt, daſs dereinst unter dem Bundesvolke der Messias von einer Jungfrau gebohren werden und in sichtbarer Erscheinung Gott offenbaren solle. Spuren des Glaubens an die Geburt des groſsen Wiederherstellers durch eine Jungfrau finden sich — abgesehen von den dunkeln Andeutungen in der Weissagung von dem Weibessaamen, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll — in der Stelle Micha 5, 2: er wird sie dahin geben, bis die da gebähren soll, gebohren hat. Ja Spuren dieses Glaubens finden sich fast bei allen Völkern und in allen alten, besonders den Asiatischen Religionen. Vgl. die Sammlungen bei Huetius *demonstratio Evangelica prop.* 9 *cap.* 9 §. 4 *p.* 693 *ed. Amstelod.* 1680 *cf. quaestiones Alnetanae II,* 15 *p.* 188 *sqq.* Rosenmüller in der Abhandlung: über die Geburt des Heilandes durch eine Jungfrau in Gablers Journal f. theol. Litter. II, 2 p. 253 — 67. 1806 und in der zweiten Aufl. des Comm. I. p. 302 sqq. Gesenius z. d. St.

Für die Richtigkeit der gegebenen Erklärung spricht auſser den später auszuführenden Gründen, welche gegen die Erklärung der Juden und der neueren Ausleger sprechen, hauptsächlich folgendes. 1) Wären auch sonst keine Gründe vorhanden, so würde doch schon bloſs die Stelle Matth. 1, 22 zum Erweise der Richtigkeit der gegebenen Erklärung hinreichen. Matthäus, nachdem er die wunderbare Empfängniſs Christi berichtet hat, sagt: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωϑῇ τὸ ῥηϑὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου u. s. w. Nach ihm also kann die Weissagung nur auf Maria, die Gottesgebährerin, bezogen werden. Daſs Matthäus die Stelle nicht etwa hierauf angewandt, sondern sie im strengsten Sinne also erklärt habe,

wird von den neueren Auslegern fast einstimmig zugestanden. Plüschke bemerkt richtig, dafs das ἵνα hier nicht einmahl, wie an manchen andern Stellen, füglich als ἐκβατικὸν genommen werden könne, sondern dafs es wegen des vorhergehenden τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, τελικῶς genommen werden müsse. Es war ein Mitzweck der Begebenheiten der evangelischen Geschichte durch die genaue Erfüllung der Weissagungen des A. T. die Wahrhaftigkeit und Allwissenheit Gottes ins Licht zu stellen, vgl. Matth. 26, 54, wo Christus um die Nothwendigkeit seines Todes zu erweisen sagt: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ; ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι. Man hat sich zwar um das Gewicht dieses Grundes zu entkräften, darauf berufen, dafs Matthäus auch sonst Stellen des A. T. anführe, wo nicht von Weissagung und Erfüllung, sondern nur von einem simile die Rede seyn kann. So z. B. Cap. 2, 15, wo eine Stelle des Hoseas, die sich durchaus nur auf das Volk Israel beziehen kann, auf Christum angewandt wird. Aber wohl zu beachten ist der Unterschied der Anführungsformel. Cap. 2, 15 steht das blofse ἵνα πληρωθῇ, was, wie wir schon in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, für sich nicht zu der Annahme berechtigt, dafs der Prophet die eigentliche Erklärung der angeführten Stelle geben wolle; hier aber zeigt M. durch das vorausgeschickte τοῦτο δὲ ὅλον γέγονε, dafs er eine Erklärung, nicht eine Anwendung geben will. Ferner, an der Stelle Cap. 2, 15 ist das simile deutlich: so wie unter dem A. B. die Kirche Gottes in ihren Gliedern aus Ägypten geführt wurde, so wurde unter dem N. B. die Kirche Gottes in ihrem Haupte aus Ägypten geführt; hier dagegen fällt, wenn man die Messianische Erklärung verwerfen will, auch das simile weg. Denn welcher Berührungspunct findet wohl zwischen den beiden Ereignissen statt: die Gattin des Propheten empfängt und gebiehrt auf natürliche Weise einen Sohn, der zum Zeichen und Symbol der Errettung dient, und Maria, eine reine Jungfrau, empfängt ohne Zuthun eines Mannes den Messias, der die Errettung gewährt? Das

tertium comparationis müfste doch auf jeden Fall in der Empfängnifs durch eine Jungfrau liegen, die auch nach derselben noch Jungfrau blieb. *)

2) Dafs die Messianische Auslegung schon unter den Zeitgenossen des Propheten die herrschende gewesen und also die richtige sey, zeigt die schon angeführte Paralelstelle Micha 5, 2. Micha verkündet dort zuerst v. 1 die Geburt dessen, der in Israel Herr seyn wird, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist, in Bethlehem. Dann geht er über zur Verkündung der nahe bevorstehenden Leiden des Volkes: „indefs läfst er sie plagen bis auf die Zeit, dafs die da gebähren soll gebohren habe." Der Ausdruck, die da gebähren soll, setzt die Geburt des Messias ohne Zuthun eines Mannes voraus und bezieht sich offenbar auf eine bestimmte vorhergegangene Weissagung. Rosenmüller l. c. „Diese wird zwar nicht ausdrücklich Jungfrau genannt; dafs sie es aber sey, ergibt sich von selbst, da sie den Helden göttlichen Ursprungs (von Ewigkeit her), folglich von keinen Sterblichen erzeugt, gebähren soll. Beide Prophezeiungen werfen wechselseitig auf einander Licht. Micha bezeichnet den göttlichen Ursprung des Verkündeten, Jesaias das Wunderbare der Geburt desselben." Auch aufserdem findet sich zwischen beiden Weissagungen eine auffallende Ähnlichkeit. Nach beiden sollen der Geburt des Kindes schwere Leiden vorhergehen (vgl. Jes. 7, v. 17 ff.) die mit seiner Erscheinung endigen werden, bei beiden die göttliche Würde im Gegensatze gegen die zeitliche Geburt.

3) Die Messianische Weissagung Cap. 9, v. 5 bietet mit der unsrigen eine so auffallende Ähnlichkeit dar, dafs wir nicht anders können, als in beiden dasselbe Subject annehmen.

*) Treffend Rosenmüller in Gablers Journal l. c. „Eine solche blos witzige Anwendung ist schon an sich unwahrscheinlich, weil sie zwecklos hier stehen würde, wo das Wunderbare und Göttliche des erzählten Ereignisses eben dadurch, dafs es von einem Propheten verkündigt war, theils dargethan, theils erhöht werden soll."

„Siehe eine Jungfrau wird schwanger und gebiehrt einen Sohn" — „ein Kind wird uns gebohren, ein Sohn wird uns gegeben." Man nennt ihn Immanuel, deus in terra — man nennt ihn wunderbar, Rathgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedensfürst.

Die Messianische Erklärung war in der christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte die herrschende. Alle Kirchenväter folgten ihr, ebenso auch alle übrigen christlichen Ausleger bis in die Mitte des 18ten Jahrh.; nur daſs einige neben der höheren Beziehung auf den Messias noch eine niedere auf eine Begebenheit zur Zeit des Propheten annahmen. Unter den neueren Auslegern ist sie vertheidigt worden von Lowth, Koppe, Kocher, Dereser, Rosenmüller (ed. II.) Kleuker (biblische Sympathieen. Schleswig 1820.) v. Meyer (Blätter für höhere Wahrheit VI. p. 92 — 114.). Die hauptsächlichsten Gründe, welche nach dem Vorgange der Juden Isenbiehl, Gesenius u. A. gegen dieselbe vorgebracht haben, sind folgende.

1) „Es kam vor allem darauf an, dem ungläubigen Ahas ein Zeichen zu geben, welches bald in Erfüllung ging und ihm gleichsam vor Augen lag. Wie hätte die Verheiſsung der wunderbaren Geburt des Messias, die viele Jahrhunderte später erfolgte, dieses gewähren können? wie konnte Ahas eine weit später zu erfüllende Verheiſsung als Gewähr eines früheren Erfolges nehmen?" Vor allem ist hier zu bemerken, daſs das Wahrzeichen, obgleich der Prophet zunächst an Ahas und sein Haus, als Repräsentanten des Volkes, die Anrede richtet, doch nicht sowohl für ihn, als für das ganze Volk und namentlich für den frommen Theil desselben bestimmt war. Chrysostomus: *καί φησι τὸ σημεῖον οὐχὶ τῷ Ἀχαζ δίδοσθαι λοιπὸν, ἀλλὰ τῷ κοινῷ τῶν Ἰουδαίων δήμῳ. Παρὰ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν πρὸς αὐτὸν τὸν λόγον ἀπέτεινεν, ἐπειδὴ δὲ ἀνάξιον ἐκεῖνος ἑαυτὸν ἀπέφηνε, τῷ κοινῷ τοῦ λαοῦ διαλέγεται.* Man befürchtete damals den gänzlichen Untergang des Staates — dieſs geht schon

daraus hervor, dafs der Prophet seinen Sohn Schear Jaschub mit sich nimmt, so wie die Absicht der Feinde ihn herbeizuführen sich in v. 6 deutlich genug ausspricht. — Der Prophet erinnert nun das Volk an seinen festen Glauben an die Erscheinung des Messias und zeigt wie derselbe mit der Furcht vor dem gänzlichen Untergange des Staates in Widerspruch stehe. Weil der König, so spricht er, das ihm von mir angebotene Wunder verschmäht hat, so erinnert euch Gott durch mich an die grofse euch wohlbekannte, aber jetzt von euch vergessene, Begebenheit der Zukunft, die wunderbare Geburt des Messias. Sie möge euch zum Zeichen der Errettung dienen. Denn so gewifs sie statt finden wird, so gewifs kann der Staat noch nicht untergehen. So schon Theodoret: ἐπειδὴ ἐδεδίεσαν τῶν πολεμίων προσβολὴν καταλύσειν ἀπειλούντων τὴν Δαβιτικὴν βασιλείαν, ἀναγκαίως διδάσκει, ὡς ἀδυνάτοις ἐπιχειροῦσι. Δεῖ γάρ φησι φυλαχθῆναι τὸ Δαβιτικὸν γένος, ἕως ἂν ἔλθῃ ὅ ἀπόκειται (Gen. 49.) — Was endlich den Einwand betrifft, dafs die Verheifsung des Messias nichts gewähren können, weil derselbe erst viele Jahrh. später erscheinen sollte, so würde derselbe, falls er triftig wäre, gegen alle Messianischen Weissagungen gelten. Trösten doch auch Jeremias und Ezechiel das Volk bei seiner Wegführung ins Exil durch die Verkündung der dereinstigen weit herrlicheren Aufrichtung der Theokratie durch den Messias, dessen Erscheinung noch mehrere hundert Jahre entfernt war. Den Propheten war ja die Zeitferne der Erscheinung des Messias selbst unbekannt — wenn sie von ihm redeten, so schauten sie ihn vor sich; vgl. z. B. Cap. 9, 5: ein Kind ist uns gegeben, ein Sohn ist uns gebohren; und wenn sie sich auch nicht anmaafsten, die Zeit seiner Erscheinung, die ihnen von Gott vorenthalten war, damit die Verkündung desto wirksamer seyn möge, näher zu bestimmen, so dachten sie doch wohl kaum, dafs dieselbe noch so lange entfernt seyn würde. Endlich, wenn sie auch um die lange Zeitferne gewufst hätten, immer würde doch die Verhei-

fsung des Messias für die Juden ein sicherer Grund geblieben seyn, dafs ihr Staat nicht gänzlich zu Grunde gehen könne. Wir haben hier noch kurz einige Schwierigkeiten zu beseitigen, welche Isenbiehl gegen diese Lösung des ersten Zweifels vorbringt: „Die Rede des Propheten schickt ungenannte Wahrheiten voraus, an welche die Zuhörer sich erinnern mufsten. Das Zeichen war ihr Überzeugungsgrund und mufste klar und deutlich vorgetragen seyn." Dieser Grund fällt weg bei der wohlbegründeten Annahme, dafs die zukünftige Geburt des Messias und die Errettung des Volkes durch ihn damals allgemeiner Volksglaube war. Auch die Zeitgenossen des Propheten Hoseas Cap. 3, 5 und Micha Cap. 5 verkünden den Messias also, dafs sie die Bekanntschaft mit ihm bei dem Volke schon voraussetzen. Diefs vorausgesetzt mufste dem Volke die verkündete Wahrheit klar und deutlich seyn. „Wenn hier vom Messias die Rede ist, so wird dem Hause Davids nichts Neues gesagt; folglich hätten wir hier weder Weissagung noch Zeichen, sondern nur einen rednerischen Bewegungsgrund." Neues wurde hier freilich nur in sofern gesagt, als das Alte dem Propheten von neuem von Gott eingegeben, von neuem durch göttliche Auctorität bestätigt wurde. Jede Messianische Weissagung war ja alt und neu zugleich; Weissagung ist jeder unmittelbar ertheilte Aufschlufs über zukünftige Dinge, mögen sie nun vorher schon bekannt gewesen seyn oder nicht. — Zeichen ist nach den früher gegebenen Bemerkungen alles, was dazu dient, den Glauben an das Eintreten von etwas Zukünftigem zu befestigen. Dazu war aber die nicht allein ins Gedächtnifs zurückgerufene, sondern auch von neuem durch göttliche Auctorität besiegelte Verheifsung des Messias, wenigstens bei dem Theile des Volkes, welcher den Propheten für einen göttlichen Gesandten hielt, und an diesen ist ja die Rede gerichtet, vollkommen geeignet. „Der Trostgrund pafst auf alle anderen Umstände gleich gut und ist zu allgemein. — Der Messias konnte aus der Familie des Ahas gebohren werden, ohne dafs der Jü-

dische Staat in seiner damahligen Lage erhalten wurde und Ahas auf dem Throne blieb. Das Babylonische Exil trat ein und doch wurde der Messias gebohren. Jesaias würde also sich einer falschen sophistischen Argumentation bedient haben." Der in diesem Verse enthaltene Trostgrund sollte eben allgemein seyn. So wie der Prophet in dem vorigen, ehe er die Befreiung von dem gegenwärtigen Unglücke verkündet, durch die Mitnahme seines Sohnes Schear Jaschub „der Ueberrest wird zurückkehren" der Furcht vor dem gänzlichen Untergange des Staates begegnete, ohne noch eine zeitliche Wegführung seiner Bewohner auszuschliefsen, so bereitet er auch hier die Gemüther auf die in v. 15. 16 enthaltene Verkündung der nahen Befreiung von der gegenwärtigen Gefahr dadurch vor, dafs er zuerst die Besorgnifs eines gänzlichen Unterganges als ungegründet darstellt; ein Volk dem dereinst, wenn auch in ferner Zukunft, ein göttlicher Erretter gesandt werden soll, mufs ja auch in der Gegenwart unter besonderer göttlicher Fürsorge stehen.

2) „Der sonstige biblische Begriff eines אות wird bei dieser Erklärung ganz vernachlässigt. Hiernach würde nämlich אות sich auf eine zukünftige Begebenheit beziehen, nach dem sonstigen Sprachgebrauche aber ist אות eine geweissagte zweite Begebenheit, deren frühere Erfüllung dann die sichere Gewähr für die Erfüllung der ersteren, auf die es eigentlich ankommt, geben soll." Wir wollen hier dasjenige nicht wiederhohlen, was früher über den Begriff des אות bemerkt worden. Schon die einzige Stelle Exod. 3, 12, an der ebenso wie hier, ein Zeichen von einer zukünftigen Begebenheit entnommen wird, reicht hin zur Widerlegung dieses Grundes. Es heifst dort: „Gott sprach: ich will mit dir seyn und das soll dir das Zeichen seyn, dafs ich dich gesandt habe. Wenn du mein Volk aus Ägypten geführt hast, werdet ihr Gott opfern auf diesem Berge" d. h. die Gewifsheit der durch dich zu bewirkenden Errettung des Volkes kannst du daraus abnehmen, dafs ihr nach

glücklich beendigtem Auszuge aus Ägypten auf diesem Berge mir Opfer darbringen werdet. Vergl. ferner Jes. 37, 30: „Das sey dir aber das Zeichen (der Errettung von den Assyrern): ifs dies Jahr, was von selber wächst; das andere Jahr, was abermahl wild aufgehet; des dritten Jahres säet und erndtet, pflanzet Weinberge und esset ihre Früchte" d. h. ihr werdet so gewifs von den Assyrern befreit werden, als ihr u. s. w. Dazu kommt noch, dafs die zukünftige Begebenheit, auf welche in unserer Stelle die Gewifsheit eines gegenwärtigen Erfolges begründet wird, bei dem Volke für so gewifs galt, was bei den beiden angeführten Beispielen gar nicht einmahl der Fall ist, dafs die Berufung darauf für dasselbe ebenso überzeugend seyn mufste, wie ein in der Gegenwart verrichtetes Wunderzeichen.

3) „Zu einer so pomphaften Ankündigung schicken sich nicht die v. 17 ff. folgenden Schilderungen des Unglücks." Dieser Grund ist ohne Zweifel der schwächste. Jeder, der nur ganz oberflächlich die prophetischen Schriften kennt, weifs dafs es durchgängige Verkündigung des Propheten ist, dafs der Erscheinung des Messias grofse göttliche Strafgerichte und grofse Leiden des Volkes vorhergehen sollen. Man vergleiche doch nur Cap. 4. 9. 11 und Micha 5, wo die Schilderung der göttlichen Strafgerichte vorangeht, und Cap. 2, wo wie hier die Verkündung der Befreiung durch den Messias vorausgeschickt wird und die Verkündung der Strafgerichte, welche derselben vorhergehen sollen, erst nachfolgt.

4) „Die Erzählung Cap. 8 bietet mit der unsrigen so viele Ähnlichkeit dar, dafs man versucht wird zu glauben, wenn dort die Messianische Auslegung erweislich unstatthaft ist, so müfste sie es auch hier seyn. Der Nahme und die Geburt eines Kindes dient dort ebenso wie hier zum Zeichen der Befreiung von Syrischer Herrschaft. Wenn dort unter der Mutter des Kindes die Frau des Propheten, unter dem Kinde ein Sohn desselben zu verstehen ist, so mufs auch hier diese Auslegung die rich-

tige

tige seyn." Diese Stelle, weit entfernt zu beweisen, was sie beweisen soll, dient vielmehr als Gegengrund gegen die Erklärung von einem Sohne des Propheten. Denn es ist unwahrscheinlich, dafs der Prophet zweien seiner Söhne symbolische Nahmen gegeben habe, welche in Bezug auf ein und dieselbe Begebenheit standen. Dagegen ist es bei der Messianischen Erklärung ganz passend, dafs dem unsichtbaren, blos in der Verheifsung bestehenden Zeichen noch ein sichtbares hinzugefügt wird. v. *Meyer*: „mit dem mündlich ins Unbestimmte gegebenen Zeichen war es aber nicht genug; es sollte auch in Thathandlung gesetzt werden, sein sichtbares Siegel erhalten." Auch bietet die Erzählung grofse Verschiedenheiten und gewifs nicht die Ähnlichkeit mit der unsrigen dar, welche Cap. 9, v. 5 mit ihr hat; — hier die Mutter des Knaben עלמה genannt, wodurch nur eine Jungfrau bezeichnet werden kann, dort נְבִיאָה, hier die blofse *Ankündigung* der Geburt eines Kindes, dort eine ausführliche Erzählung, wie der Prophet von Jehovah die Weisung erhält seinem Kinde einen Nahmen zu geben, welcher den baldigen Sturz von Israel und Aram bezeichnete, wie er eine Urkunde darüber abfafst und glaubwürdige Männer hinzunimmt, welche ihre Abfassung an dem und dem Tage nach der Erfüllung bezeugen und sie also beglaubigen sollten, wie er sich der Prophetin nähert und dieselbe schwanger wird und einen Sohn gebährt u. s. w. — an unserer Stelle gibt die Mutter dem Kinde den Nahmen, dort der Vater.

5) „Gegen die Erklärung vom Messias und für die Erklärung von einem Sohne des Propheten spricht die Stelle Cap. 8, v. 18 wo der Prophet sagt, seine Söhne dienen zu Zeichen und zu Wundern in Israel." Allein, wenn auch Immanuel mit Unrecht unter die Söhne des Propheten gezählt worden, so bleiben doch noch Schear Jaschub und Maherschalalchaschbas übrig, welche der Prophet an der bezeichneten Stelle vor Augen zu haben scheint.

V. 15. 16. **Milch und Honig wird er essen, bis**

er weiſs zu verwerfen das Böse und das Gute zu erwählen. — Doch noch ehe der Knabe wird zu verwerfen wissen das Böse und zu erwählen das Gute, wird verlassen werden das Land, vor dessen beiden Königen du dich fürchtest. Die Erklärung dieser beiden Verse hat den älteren Auslegern viele Schwierigkeit gemacht. Die meisten nehmen an, daſs v. 15 die wahre Menschheit des Heilandes, welcher gebohren werden sollte, verkündet werde. Der Nahme Immanuel soll die göttliche, das Milch- und Honigessen, die menschliche Natur des Messias anzeigen. Milch und Honig als gewöhnliche Speise der unmündigen Kinder. Der Sinn des Verses soll demnach der seyn: er wird auferzogen werden gleich anderen Kindern und gleich ihnen nur nach und nach sich entwickeln. So Hieronymus: *Dicam et aliud mirabilius: ne eum putes in phantasmate nasciturum, cibis utetur infantiae, butyrum comedet et lac.* Calvinus: *ne existimemus ipsum hic quoddam spectrum imaginari, signa humanitatis declarat, quibus demonstrat Christum revera carnem nostram induisse.* Ebenso Irenaeus, Chrysostomus, Basilius und zuletzt Kleuker und Rosenmüller, welcher letztere diesen Vers für eine Parenthese erklärt. Dieser gewaltsamen Erklärung steht unter mehreren anderen Gründen besonders das entgegen, daſs die Verkündung der wahren Menschheit des Messias hier gar nicht an ihrer Stelle ist, wie sie denn auch schon in der Verkündung der Geburt durch eine Jungfrau enthalten war, und daſs sie auf eine störende Weise den Zusammenhang von v. 14 und 16 unterbricht. — In dem 16ten V. nehmen diese Ausleger meist eine Veränderung des Subjects an. Unter נער soll nicht der Immanuel, sondern der den Propheten begleitende Schear Jaschub zu verstehen seyn (so zuletzt Kleuker), nach andern soll durch נער nicht ein bestimmter Knabe bezeichnet, sondern es soll überhaupt gesagt werden, die Verheerung des feindlichen Landes werde noch in kürzerer Zeit eintreffen, als diejenige sey, welche zwischen der Geburt eines Knaben und

seiner Entwickelung verfliefse. So Calvin. Allein die Annahme eines Wechsels der Subjecte wird schon dadurch widerlegt, dafs in beiden Versen dem Subjecte ein und dieselbe Eigenschaft, die Unterscheidung des Guten und des Bösen, beigelegt wird. Auch ist der plötzliche Übergang durch gar nichts vermittelt. Andere wie Joh. H. Michaelis beziehen auch v. 16 auf den Messias und suchen sich durch ein jam dudum zu helfen: das Land wird, ehe der Messias in die Unterscheidungsjahre kommt, schon längst verlassen seyn. Allein das Gewaltsame dieser Erklärung fällt zu sehr in die Augen, als dafs sie der Widerlegung bedürfte. Wie ist es denn aber möglich beide Verse mit dem vorhergehenden Verse in Übereinstimmung zu bringen? Wie kann der Prophet die Entwickelung des Kindes, welches 700 Jahre später gebohren werden sollte, als paralel setzen der Befreiung des Landes von seinen Feinden, die schon wenige Zeit nachher erfolgte? Rosenmüller bemerkt der Prophet habe allerdings gemeint, der Messias werde noch zu seiner Zeit gebohren werden. Aber diese Auskunft ist wenigstens in dieser Fassung nicht haltbar. Allerdings war den Propheten die Zeit der Erscheinung des Messias verborgen, aber grade weil sie dies war, erlaubten sie sich keine positive Bestimmung darüber. Wir können aber aus sicheren Gründen erweisen, dafs der Prophet die Zukunft des Messias nicht in so naher Zeit erwartet habe. Denn die v. 17 ff. verkündeten durch die Assyrer zu bereitenden Leiden, sollen doch offenbar auf die Befreiung von den Israeliten und den Aramäern folgen und der Erscheinung des Messias vorangehen. Und so ist es auch an den übrigen Stellen. Zwar stellt sich in der Anschauung des Propheten der Messias überall als gegenwärtig dar; aber überall verkündet er auch, dafs vor seiner Erscheinung noch schwere Leiden und grofse göttliche Strafgerichte über das Volk einbrechen werden. Nach Cap. 11 soll die Davidische Königsfamilie zur Zeit der Erscheinung des Messias in gänzliche Niedrigkeit herabgesunken und ein grofser Theil des Volkes durch alle Länder zerstreut

seyn. Der Wahrheit am nächsten kommt die Ansicht von Vitringa, Lowth, Koppe. Nach ihnen soll der Prophet die Zeit von der Geburt des Messias bis zu seiner Entwickelung blos als Zeitmaafs brauchen für die vollkommene Befreiung des Landes von seinen Feinden. Es ist vor allem zu beachten, dafs v. 15. 16 von dem Propheten noch in derselben ἔκστασις gesprochen sind, in der sich ihm v. 14 der Messias als gegenwärtig darbot. Seine Anschauung ist wie immer aufserzeitlich. Indem der Gebohrene wie Cap. 9, 5 vor seinem inneren Auge steht, entlehnt er von ihm das Zeitmaafs. Er will sagen, dafs in einem Zeitraum von ungefähr 3 Jahren der Sturz der beiden feindlichen Reiche erfolgen werde. Dies drückt er dadurch aus, dafs eben so viele Zeit bis dahin verfliefsen werde, wie von der Geburt des Kindes, die er gegenwärtig schaute, bis zu seinen Unterscheidungsjahren. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir zur Erklärung des Einzelnen über. Es fragt sich zuerst was unter dem Essen der Milch (חֶמְאָה nicht Butter, sondern dicke und geronnene Milch) und des Honigs zu verstehen sey. Mehrere Ausleger nehmen dies als Bezeichnung des Reichthums und der Fülle. Plüschke: „wenn der Knabe zu einem unterscheidungsfähigen Alter kommt, so werden die Reichthümer des Friedens, Fülle und Überflufs in Jerusalem wieder eingetreten seyn." Allein theils haben diese Erklärer die beiden sehr verschiedenen Redensarten Milch und Honig essen, und von Milch und Honig fliefsen, mit einander verwechselt, theils entscheidet v. 22, dafs das Milch- und Honigessen als Folge einer allgemeinen Verwüstung des Landes angesehen werden müsse. Waren die Felder verwüstet, so mufsten die Übriggebliebenen ein nomadisches Leben führen und sich von den Producten ihrer Heerden, zahlreicher wie früher, weil es nunmehr gröfsere und mehrere Triften gab, und von wildem Honige nähren. Die Worte לְדַעְתּוֹ übersetzen mehrere Ausleger: wenn er wissen wird, richtiger andere: bis zu seinem Wissen oder bis dafs er wissen wird.

Die Redensart: das Gute zu erwählen und das Böse zu verwerfen wissen, bezeichnet das erste Hervortreten des sittlichen Bewufstseyns bei dem Kinde, etwa das Alter von 2—3 Jahren. Vgl. Deuter. 1, 39. Jon. 4, 11. Die Verba מָאַס und בָּחַר werden mit dem Accus. oder, was häufiger ist, mit בּ der Person construirt. Der Sinn des Verses ist also der: die Mitlebenden als deren Repräsentant der Knabe erscheint, dessen Geburt von dem Propheten als gegenwärtig geschaut wird, werden noch einige Jahre lang nicht zum ruhigen Besitze des Landes gelangen, sondern sich von dem Ertrage der Heerden nähren müssen, die in dem verwüsteten Lande reiche Weide finden werden. Hierauf folgt dann v. 16 die Verkündung, dafs noch vor Ablauf dieser Frist der Sturz der beiden feindlichen Könige und die Verwüstung ihres Landes (durch die Assyrer) erfolgen werde, so dafs mit Ablauf derselben der ruhige Genufs der Producte des inzwischen bestellten Landes wieder statt finden konnte. Das כִּי in der Bedeutung doch wie Cap. 8, 23. Das קוּץ mit מִפְּנֵי sich vor jemanden ängstigen, fürchten. Das Land wird verlassen werden s. v. a. es wird verwüstet und seiner Bewohner beraubt werden. אֶרֶץ umfafst hier, wie aus dem hinzugesetzten: vor dessen beiden Königen du dich fürchtest, hervorgeht, zugleich das Israelitische und das Syrische Land.

Der Prophet hatte bisher nur Erfreuliches geweissagt. Er hatte die Errettung des Landes von den beiden feindlichen Königen verkündet und sich zur Gewähr seiner Verkündung auf ein noch erfreulicheres von der Zukunft zu erwartendes Ereignifs berufen. Jetzt hält er, wie aus dem Mangel eines Verbindungswortes zwischen v. 16 u. 17 hervorgeht, eine kleine Weile inne. Seine Anschauung wird mit traurigen Bildern erfüllt. Neue Feinde, die Assyrer und Ägypter, überschwemmen das Land und verwandeln es in eine Wüste.

Gesenius will, dafs diese Weissagung des Propheten über die Verwüstung Judas durch Assyrer und Ägypter nicht in Er-

füllung gegangen und nur als prophetisches Drohwort zu nehmen sey. Er stützt sich darauf, dafs die Bedrängung der Juden durch den Tiglathpilesar unter der Regierung des Ahas, worüber zu vgl. 2 Chron. 28, v. 20 ff. zu unbedeutend gewesen sey, als dafs man durch dieselbe die Weissagung für erfüllt halten könnte. Er behauptet, dafs man in keiner späteren Zeit, als in der des Ahas die Erfüllung suchen dürfe, weil es ausdrücklich heifse: „Jehovah wird über dich bringen." Allein dagegen läfst sich mit Grunde einwenden, dafs Ahas hier nicht als Person, sondern als Träger der königlichen Würde genannt wird, im Gegensatze gegen das Volk. Über dich und dein Volk ist s. v. a. über das Volk und seinen König. So heifst es ja immer, wenn von göttlichen Strafgerichten die Rede ist, welche erst mehrere Jahrhunderte nachher eintreffen sollen: Jehovah wird über euch bringen u. s. w., wenn auch keiner der Sünder der Gegenwart dieselben noch erleben wurde. Es hängt diefs zusammen mit der schon mehrfach berührten Eigenthümlichkeit der prophetischen Anschauung, dafs alles den Propheten als gegenwärtig erschien. Die Sünde und ihre Strafe stellten sich zugleich ihrem geistigen Auge dar, ohne dafs sie in der Regel den zwischen beiden liegenden Zeitraum gewahrten. Und wenn die Strafe mehrere Abstufungen hat, so bleiben dieselben unberührt, weil Anfang und Vollendung derselben in ein Gemählde vereinigt sind. Als Beispiel diene Jerem. 50. 51, wo die Eroberung Babylons durch Cyrus und ihr endlicher gänzlicher Ruin in einer Schilderung verbunden werden. So umfafst denn auch hier die Weissagung des durch die Assyrer bevorstehenden Unglückes die ganze Kette von Bedrängungen, welche mit Tiglathpilesar anfing und mit dem Nebucadnezar schlofs. (Der König von Babylon wird 2 Reg. 23, 29 ausdrücklich König von Assur genannt und auch die befsten Griechischen Schriftsteller nehmen Assyrien in weiterer Bedeutung.) Die Assyrer waren es, von denen die Judäer von nun an am meisten erlitten. Einge-

schlossen ist auch das Elend, welches Sanherib unter Hiskias und Asarrhadon unter Manasse über das Land brachten.

Dafs das von den Ägyptern bevorstehende Unglück nicht so grofs seyn werde, deutet der Prophet schon dadurch an, dafs er ihrer v. 17 noch nicht erwähnt, sondern nur von den Assyrern redet (worauf Gesenius mit Unrecht seine Behauptung gründet, dafs die Worte, אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר für ein Glossem zu halten seyen *)) und sie nachdem er v. 18. 19 einen flüchtigen Blick auf sie geworfen, nachher ganz wieder aus den Augen verliert. Eichhorn (Bibl. f. bibl. Litt. IV. p. 465) bemerkt richtig, der Prophet breche deshalb so schnell von ihnen ab, weil sie nur selten und im Vorbeigehen kamen, indem es damals um ihre Macht auch schon halb geschehen war. Palästina mufste als Zwischenland zwischen Ägypten und Assyrien bei jedem Kriege beider Mächte gegen einander leiden. Auch in dieser Hinsicht geschah die Erfüllung der Weissagung stufenweise. Am vollkommensten ging sie in Erfüllung, als der König Pharao Necho von Ägypten bei Gelegenheit eines Krieges gegen die Babylonier sich des jüdischen Landes bemächtigte und es tributpflichtig machte, nachdem der König Josias in der Schlacht gefallen war. Vgl. 2 Chron. 35, 20. 2 Reg. 23, 29.

Das Bild, unter dem sich dem Propheten die anrückenden Feinde darstellen, ist nach Eichhorns richtiger Bemerkung von der natürlichen Beschaffenheit ihrer Länder entnommen. Ägypten ist besonders an den Ausflüssen des Nil, ein Land voll Ungeziefers und voller Insecten. Daher erscheint dem Propheten das Heer der Ägypter als ein ungeheurer Fliegenschwarm. „Von den Sümpfen des Euphrats her sieht er die Assyrer in Wespen- und Hornissenschwärmen kommen."

*) Die Schwierigkeit dafs die Worte את מלך אשור nicht als Epexegese von ימים genommen werden können, hebt sich durch die Bemerkung, dafs vor dem letzten Gliede wiederum zu ergänzen ist: Jehovah wird bringen, oder kommen lassen über dich — den König von Assyrien,

Wir haben jetzt nach Beendigung der Erklärung des Cap. noch einen Blick zu werfen auf die in wesentlichen Stücken von der gegebenen abweichenden Erklärungen von v. 14—16. Es zerfallen dieselben in zwei Classen:

I. Mehrere Ausleger läugnen zwar nicht die Beziehung auf den Messias, nehmen aber an dafs der Prophet zunächst eine Begebenheit seiner Zeit vor Augen gehabt habe. Es soll ein Doppelsinn statt finden. Der Prophet soll, von einem Knaben seiner Zeit redend sich unter Leitung göttlicher Vorsehung solcher Ausdrücke bedienen, welche weit besser auf Christum passen und von diesem Knaben nur in einem sehr uneigentlichem Sinne gelten. So schon zu den Zeiten des Hieronymus ein deshalb von ihm getadelter Ungenannter: *Quidam de nostris judaizans Esaiam prophetam duos filios habuisse contendit, Jaschub et Emmanuel. Et Emmanuel de prophetissa uxore ejus esse generatum, in typum domini salvatoris, ut prior filius Jaschub, quod interpretatur relictus sive convertens, Judaicum populum significet, qui relictus est et postea reversus, secundus autem i. e. Emmanuel et nobiscum deus, gentium vocationem postquam verbum caro factum est et habitavit in nobis.* Vertheidigt wurde diese Erklärung unter Andern von Grotius, Richard Simon (*histoire crit. du texte du N. T. Cap.* 21. *Bd.* 1. *p.* 440 *ff.* der deutschen Bearb. der Simonschen crit. Schriften über das N. T. und dess. *lettres choisies III. l.* 26. 27.), Clericus. Allein diese Meinung verdankt offenbar ihren Ursprung nur den scheinbaren Schwierigkeiten, welche die streng Messianische Erklärung treffen und ist hervorgegangen theils aus dem Unvermögen sie zu heben, theils aus dem Wunsche, wenigstens einigermaafsen die Auctorität des Apostels Matthäus zu retten. Es ist schon früher gezeigt worden, dafs wenn man die eigentliche Erfüllung der Weissagung in der Zeit des Ahas sucht, in dem prophetischen Texte gar keine Ursache zu einer höheren Beziehung auf den Messias statt finden kann, da alsdann sogar jedes simile

schwindet. Die Worte werden ja bei der Messianischen und bei der Nichtmessianischen Erklärung in einem ganz verschiedenen Sinne genommen. Nach der ersteren ist עלמה eine Jungfrau, die auch nach ihrer Schwangerschaft Jungfrau blieb; nach der letzteren eine gewesene Jungfrau; nach der ersteren ist Immanuel deus in terra, nach der letzteren bloſse Bezeichnung der göttlichen Hülfe. Folgen wir daher der ersteren, so kann keine Beziehung auf die Zeit des Propheten statt finden; folgen wir der letzteren, so ist durch sie der Sinn der Worte erschöpft und es bleibt gar kein Merkmahl übrig, welches hier ein Vorbild des Messias andeute. Vgl. die weitere Ausführung bei Isenbiehl, neuer Versuch über die Weissagung vom Immanuel. 1778 p. 150 ff. Dathe, der diese Schwierigkeiten einsah, sich aber doch nicht entschlieſsen konnte, der streng Messianischen Auslegung zu folgen, hat sich auf eine höchst eigenthümliche Weise zu helfen gesucht. Er meint *(prophetae majores ad h. l.)* Jesaias rede buchstäblich von einer Jungfrau seiner Zeit, die zu Bestätigung seiner Weissagung als wahre Jungfrau *(modo miraculoso)* einen Sohn gebähren sollte. Dann fände allerdings ein simile mit der Geburt Christi statt; aber um diesen Preis wird es wohl Niemand mit ihm erkaufen wollen. Vgl. dagegen Michaelis Or. Bibl. XV, 66. Gewissermaaſsen gehören zu dieser Classe von Erklärern Lowth, Koppe und v. Meyer. Nach ihnen soll der Prophet zwar nicht von einem bestimmten Knaben reden, der zu seiner Zeit gebohren werden soll, aber er soll doch an den Nahmen und die Schicksale eines Knaben, dessen Empfängniſs er in diesem Augenblicke sich als möglich denkt, die Schicksale seines Vaterlandes knüpfen. „Der nächste Verstand für Ahas — sagt v. Meyer — war dieser: wenn jetzt ein Mädchen heirathete, schwanger würde und einen Sohn gebähre, so mag sie ihn Gottmituns nennen, denn Gott wird zu dessen Zeit mit uns seyn." Schlieſslich jedoch soll sich die Weissagung auf Christum beziehen. „Die Weissagung, sagt Lowth, ist so feierlich eingeleitet, das Zeichen,

nachdem Ahas die Aufforderung, aus dem ganzen Naturbezirke eins nach seiner eignen Wahl zu bestimmen, verworfen hatte, so sehr als ein von Gott selbst ausersehenes und gegebenes Zeichen kenntlich gemacht, die Ausdrücke der Weissagung sind so einzig in ihrer Art und der Nahme des Kindes so ausdrucksvoll; sie fassen so viel mehr in sich, als die Geburtsumstände eines gemeinen Kindes erfordern, oder gar erlauben konnten, daſs wir leicht voraussetzen können: in Gemüthern die durch die allgemeine Erwartung eines groſsen aus dem Hause Davids hervorgehenden Erretters bereits vorbereitet waren, erregten sie viel weiter aussehende Hoffnungen, als die gegenwärtige Veranlassung einflöſsen konnte, besonders wenn sich finden sollte, daſs in der gleichfolgenden, unmittelbar nachher bekannt gemachten Weissagung, dies Kind mit Nahmen Immanuel als Herr und Fürst des Landes Judäa behandelt würde. Wer konnte dies anders seyn, als der Erbe des Thrones David, unter welchem Charakter eine groſse und sogar göttliche Person verheiſsen war." Wir haben diese Stelle hier ganz angeführt, weil in ihr die Gründe für die Messianische Auslegung sehr treffend auseinandergesetzt sind. Übrigens hat keiner der Vertheidiger dieser Hypothese die Nothwendigkeit der unbequemen Annahme eines Doppelsinnes nachgewiesen und die Schwierigkeiten der ausschlieſslich Messianischen Erklärung, welche sie dazu veranlaſst zu haben scheinen, sind schon gehoben worden. Auch wird diese Hypothese noch zum Theil von den Schwierigkeiten getroffen, welchen, wie wir so eben gesehen haben, die Hypothese von Grotius u. A. unterliegt und die Bedeutung, welche das אות nach dem buchstäblichen Sinne erhalten würde, kann, wie wir nachher sehen werden, nicht gerechtfertigt werden.

II. Die Nichtmessianische Auslegung blieb lange Zeit ein ausschlieſsliches Eigenthum der Juden, bis zuerst*) Joh. Ernst

*) Gesenius nennt den Pellicanus als den ersten Vertheidiger der Nichtmessianischen Erklärung. Diese Angabe scheint aber

Faber zu Harmars Beobachtungen über den Orient I. S. 281 ff. sie auf christlichen Boden zu verpflanzen suchte. Ihm folgte der Katholik Isenbiehl in der schon angeführten Schrift, in Folge deren er ins Gefängnifs geworfen wurde. Die Hauptsätze derselben hatte er aus den Vorlesungen von Michaelis entnommen, der sich ebenfalls gegen die Messianische Auslegung erklärte, weil er die derselben entgegen stehenden Schwierigkeiten aus Unkunde der prophetischen Anschauung, in die er sich wegen seiner Anschauungslosigkeit nicht zu versetzen vermochte, nicht heben konnte. Seitdem wurde die Nichtmessianische Erklärung ziemlich die herrschende, so dafs selbst v. d. Palm schwankt und die verschiedenen Erklärungen zur Auswahl nebeneinander stellt. Diese Ausleger sind dann wieder unter sich selbst uneins in der Bestimmung der עלמה, welche den Immanuel gebähren soll.

1) Die älteren Juden behaupteten die Almah sey die Gemahlin des Ahas, der Immanuel sey der König Hiskias. Diese Auslegung herrschte unter ihnen schon zu des Justinus Zeit. Vgl. *dial. c. Tryph. Vol. II. p.* 180 *ed. Wirceb.* Sie wurden aber mit leichter Mühe schon von Hieronymus durch die Nachweisung widerlegt, dafs Hiskias damals schon wenigstens 9 Jahre alt seyn mufste. Kimchi und Abarbanel verfielen nun auf die Annahme von einer zweiten Gemahlin des Ahas und ihnen ist unter den Neueren Kelle beigetreten. (Proben einer Deutschen Darstellung der heiligen Schriften in ihrer Urgestalt p. 12.).

2) Nach andern soll die עלמה eine uns nicht näher zu

aus einer flüchtigen Ansicht einer Anmerkung von Cramer zu Richard Simons krit. Schriften I. p. 441 hervorgegangen zu seyn, wo die Worte „diese historische Deutung hat auch Pellican vorgezogen" sich nicht auf den Jesaias, sondern auf den Daniel beziehen. Eben so wenig historisch begründet ist auch die Andeutung, als ob Theodorus von Mopsveste die Messianische Auslegung verworfen habe. Die von Paulus Comm. I. p. 129 angeführte Stelle desselben ist ganz allgemeinen Inhaltes.

bestimmende Jungfrau gewesen seyn, welche an dem Orte zu gegen war, wo Jesaias und der König miteinander sprachen, und auf welche der Prophet mit dem Finger hinweist. So gewifs, soll der Prophet sagen, dasjenige bald eintreffen werde, was er jetzt von dieser Jungfrau vorhersage, so wahr werde auch das andere erfüllt werden, was er vorhin von des Krieges Ausgange verkündet habe. So Isenbiehl, Bauer, Cube, Steudel in dem uns nur dem Titel nach bekannten Programm *loci* Jes. VII, 1 — IX, 6 *interpretandi tentamen*. Tub. 1815. 4. Es scheint aber, aller andern Gründe zu geschweigen, nicht eben passend und anständig, dafs der Prophet einer Jungfrau in Gegenwart von König und Volk ihre Schwangerschaft vorhersagt.

3) Nach andern soll die עלמה keine wirkliche, sondern eine ideelle Jungfrau seyn. Wir wollen diese Ansicht mit den Worten von Michaelis vortragen: „Um die Zeit, wenn eine, die jetzt noch Jungfrau ist, gebähren kann (in neun Monaten) wird sich bereits alles glücklich geändert haben und die jetzt drohende Gefahr so völlig verschwunden seyn, dafs du selbst den Knaben Immanuel nennen würdest, falls du ihm einen Nahmen geben solltest." Ebenso Eichhorn (Bibl. f. bibl. Litt. 4 S. 450—67) Paulus, Hensler, Ammon (Christologie p. 84.). Allein bei dieser Erklärung sieht man gar nicht, worin das אות bestehen soll, da ja ein blofses Dichterbild nicht als Versicherungszeichen dienen kann.

4) Noch andere rathen auf die Frau des Propheten. So Abenesra, Jarchi, Faber, Plüschke (Immanuel, Paralele zwischen Jes. VII und Matth. I. Analekten v. Keil u. Tschirner I. 2 p. 43 ff.) und zuletzt Gesenius. Nach ihm soll der Sinn folgender seyn: „des Propheten Gattin oder verlobte Jungfrau werde schwanger werden und einen Sohn gebähren, den man Gottmituns nennen werde (in etwa 9 Monaten werde das Volk schon gerettet seyn); bis der Knabe wissen werde Gutes und Böses zu scheiden (einige Jahre lang), werde man Milch und Honig essen

(im unbebauten Lande von Viehzucht und freiwilligen Erzeugnissen der Natur leben); dann aber werde das Land der beiden Könige verwüstet werden." Das Wahrzeichen soll stufenweise fortschreiten und zwei Bestimmungen, die Befreiung Judas binnen 9 Monaten und die Zerstöhrung der feindlichen Staaten binnen etwa drei Jahren enthalten. Dieser Auslegung steht aufser den schon angegebenen Gründen für die Messianische Erklärung, hauptsächlich folgendes entgegen, was zum Theil auch gegen die drei andern angeführten Hypothesen spricht.

a) Da das Wort עלמה nur Jungfrau und nie junge Frau bezeichnet, so kann unmöglich dadurch die Gemahlin des Propheten, die Mutter des Schear Jaschub bezeichnet werden, der schon so alt war, dafs er seinen Vater begleiten konnte. Gesenius kann doch selbst nicht umhin das Gewicht dieses Grundes anzuerkennen. Er erklärt sich zu der Annahme geneigt, dafs des Propheten frühere Frau gestorben sey und dafs er sich darauf mit einer andern Jungfrau verlobt habe. Aber das ist ja eine schlechthin aus der Luft gegriffene Historie. Cap. 8, v. 3 wird die Frau des Propheten schlechthin הנביאה genannt. Auch läfst sich nicht absehen, wie der Prophet verlangen konnte verstanden zu werden, wenn er durch den allgemeinen Ausdruck die Jungfrau seine präsumtive Verlobte bezeichnen wollte. Man müfste dann wenigstens mit Plüschke annehmen, dafs er seine Verlobte mitgenommen und mit dem Finger auf sie gezeigt habe, wovon aber in der Relation keine Spur vorkommt und was auch nicht als schicklich und den Sitten des Orients gemäfs erscheint.

b) Ein Sohn des Propheten, so wie überhaupt jedes andere Subject, wird dadurch ausgeschlossen, dafs Cap. 8, v. 8 Palästina das Land Immanuels genannt wird, was uns alleine schon hinreicht die Hypothese Nr. 3. zurückzuweisen. Grotius, Plüschke, Gesenius suchen sich durch die Annahme zu helfen, dafs ארץ hier Vaterland bedeuten könne. Allerdings kann das Wort diese Bedeutung zuweilen durch den Zusammenhang ha-

ben, aber warum der Prophet hier grade seinen Sohn Immanuel anrede, darauf vermögen diese Ausleger nichts zu antworten.

c) Wir haben selbst früher gezeigt, dafs das Wort אות nicht immer eine wunderbare Begebenheit bezeichne. Allein hier mufs das Wort, wie schon das לכן zeigt, doch insofern in der unmittelbar vorhergehenden Bedeutung stehen, dafs es etwas bezeichnet, wodurch Volk und König wirklich von der bevorstehenden Befreiung vergewissert wurden. Ein solches Zeichen war, wie wir schon gesehen haben, die verkündete zukünftige Geburt des Messias wirklich. Der Prophet würde sich aber lächerlich gemacht haben, wenn er eine so natürliche Begebenheit, wie die Geburt seines eigenen Kindes, so feierlich eingeleitet und sich bei derselben so erhabener Worte bedient hätte. Man könnte nun sagen, die von dem Propheten vorherverkündete Geburt seines Sohnes hätte bei ihrem Eintreffen den Israeliten insofern eine Gewähr für den übrigen Inhalt der Weissagung abgeben können, als der Prophet durch menschliche Einsicht nicht vorherwissen konnte, ob der Herr ihm einen Sohn oder eine Tochter geben werde. Aber auch dann bleibt der ganze feierliche Ton, der etwas Gröfseres erfordert, unerklärlich und die Gegner können sich schon deshalb dieser Aushülfe nicht bedienen, weil sie alsdann in dem Propheten etwas mehr erkennen müfsten, als einen blofsen Politicus. Plüschke l. c. p. 67 meint der Prophet habe es auf eine kühne Vermuthung gewagt. Allein da hätte es ihm doch leicht ebenso ergehen können, wie bei der bekannten Geschichte in Worms (vgl. Eisenmenger entd. Judenth. II. p. 664 ff.), und es wäre, wenn die Vermuthung fehlschlug, um sein ganzes Ansehen geschehen gewesen.

d) Nach der Erklärung von Gesenius, nach der das Wahrzeichen zwei Bestimmungen enthält, statt dafs nach der Messianischen nur eine Bestimmung statt findet, soll die in 9 Monaten erfolgende Befreiung von den Feinden und der Wieder-

anbau des Landes durch einen Zeitraum von ungefähr drei Jahren geschieden seyn. Es läſst sich aber nicht absehen, warum das Volk nicht gleich nach dem Abzuge der Feinde die Äcker bestellt haben sollte. Cap. 37, 30 erklärt Gesenius selbst die Worte: Iſs dies Jahr, was von selber wächst, das andere Jahr, was abermahl wild aufgehet, des dritten Jahres säet und erndtet, pflanzet Weinberge und esset ihre Früchte," durch „zwei Jahre lang ist nun das Land vom Feinde verwüstet gewesen und also daſs nicht gesäet, nicht geerndtet wurde, in diesem dritten Jahre werdet ihr vom Feinde befreit wieder säen und erndten" und gibt als Grund an, weshalb man die Imperative säet, erndtet, pflanzet, nicht auf die Zukunft beziehen dürfe, daſs Sanherib nach v. 36. 37 unmittelbar nachher abgezogen sey, nach seinem Abzuge aber nichts der sofortigen Bestellung des Landes entgegengestanden habe.

c) Nach der Erklärung von Gesenius bleibt ein Zwischenraum von beiläufig drei Jahren zwischen der Befreiung Judäas und der Verwüstung der beiden feindlichen Reiche. Dies darf aber nicht seyn, da ja grade der Einfall der Assyrier in Syrien die Befreiung Judäas herbeiführte. Vgl. 2 Reg. 16, 9.

Cap. 8, 23 — 9, 6.

Die Weissagung Cap. 8, v. 1 — 9, 6 bildet ein zusammenhängendes Ganzes; sie bietet mit der in Cap. 7 enthaltenen viele Berührungen dar; die Veranlassung ist bei beiden dieselbe, der Einfall der verbündeten Könige von Israel und Syrien in Judäa; Inhalt und Gegenstand sind ziemlich gleich, in beiden die Verkündung der baldigen Befreiung von Syrern und Ephraimiten und des Sturzes derselben durch die Assyrer, die Ankündigung späterer Drangsale, welche die Assyrer über das

Land bringen sollen, die Hinweisung auf ein wunderbares göttliches Kind, das ein Reich des Friedens gründen wird, und dessen zukünftige Erscheinung für die Erhaltung des Staates in jeglicher Gefahr sichere Bürgschaft leistet. Selbst auf den Cap. 7, v. 14 genannten Nahmen dieses Kindes wird hier v. 9. 10 wieder angespielt. Allein bei allen diesen Berührungen ist unsre Weissagung doch der vorigen nicht, wie mehrere Ausleger irrig angenommen haben, gänzlich gleichzeitig. Vielmehr zeigt die verschiedne Bestimmung der Zeit, welche bis zu dem Sturze der beiden verbündeten Könige verfliefsen soll Cap. 7, v. 15. 16 und Cap. 8, 4, dafs unsere Weissagung 1 — 1½ Jahre später ausgesprochen seyn mufs.

Der Gang der Weissagung ist folgender. Die Verkündung der baldigen Vernichtung der beiden feindlichen Könige v. 1 — 4 kleidet der Prophet in eine symbolische Handlung ein, um auf diese Weise das blofse, Cap. 7 ausgesprochene Wort, zu versinnlichen und also seinen Eindruck zu verstärken. Der Prophet erhält vom Jehovah den Auftrag auf eine Tafel oder eine Pergamentrolle mit grofsen jedermann lesbaren Schriftzügen die Worte Maher Schalal Chasch bas zu schreiben, es eilet die Beute, schnell kommt der Raub d. h. die Zeit, zu der die Assyrer die Länder der beiden feindlichen Könige verheeren werden ist schon nahe. Er soll dann die Weissagung, wie ein gerichtliches Document, durch die Auctorität glaubwürdiger in bürgerlichem Ansehen stehender Zeugen bestätigen lassen, damit er nach der Erfüllung der ungläubigen Menge das Document vorzeigen und jeden Verdacht eines *vaticinii post eventum* von sich entfernen könne. Der Prophet führt den göttlichen Befehl aus und nimmt zu Zeugen den Hohenpriester Urias (2 Reg. 16, 10) und den Zacharias (2 Chron. 29, 13.). Er erhält darauf von Jehovah den ferneren Befehl, einem Sohne, der ihm um diese Zeit gebohren wurde, den Nahmen Maherschalalchaschbas beizulegen; denn ehe dieser Knabe den Vater- und Mutternahmen aussprechen könne, sollen die beiden feindlichen

Län-

Länder von den Assyrern verwüstet seyn. *) Über die Erfüllung ist schon zu Cap. 7 das Nöthige bemerkt worden. Unter der Beute Samariahs v. 4 ist hier nicht die Beute zu verstehen, welche aus der Stadt, sondern welche aus der Landschaft Samariah weggeführt werden sollte. Auch an anderen Stellen z. B. 2 Reg. 17, 26. 23, 19. Jerem. 31, 5 wird das Land nach der Hauptstadt benannt. Durch diese Bemerkung wird die Behauptung von Gesenius zurückgewiesen, dafs die Weissagung sofern sie das Zehnstämmereich betreffe, nicht zu der von dem Propheten bestimmten Zeit, sondern erst nach etwa 18 Jahren in Erfüllung gegangen sey.

Es folgt nun v. 5 — 8 eine Verkündung des Unglücks, welches als theokratisches Strafgericht über Juda sowohl, wie über Israel durch die Assyrer kommen soll, von denen Ahas und der untheokratische Theil des Volkes nichts als Heil erwarteten. Die Feinde werden das ganze Land überfluthen. Doch weist der Prophet schon hier dadurch, dafs er den Immanuel, den zukünftigen grofsen Wiederhersteller der Theokratie, anredet und das Land **sein** Land nennt, darauf hin, dafs die sichtbare Theokratie, deren Angelegenheiten Er schon damals leitete, nicht untergehen, das Land, in welchem Er dereinst gebohren werden sollte, nicht verwüstet bleiben könne. **)

*) Einige Ausleger z. B. Calvin, nehmen an, dafs die hier erzählte symbolische Handlung nicht äufserlich, sondern nur in der inneren Anschauung des Propheten vorgegangen sey. Es läfst sich allerdings erweisen, dafs dies bei den meisten symbolischen Handlungen der Propheten der Fall war. Sie wurden dann von den Propheten schriftlich aufgezeichnet und hatten für das Volk denselben Nutzen, als ob sie äufserlich geschehen wären. So ist die symbolische Handlung bei Hoseas Cap. 1 — 3, welche mit der unsrigen viele Ähnlichkeit hat, sicher nur in der inneren Anschauung vorgegangen. Allein dafs man sich die hier erzählte symbolische Handlung als wirklich geschehen zu denken hat, scheint doch aus v. 18 hervorzugehen.

**) Es fragt sich was unter dem העם הזה v. 6 zu verstehen sey. Einige Ausleger verstehen blos das Reich der Zehnstämme darunter, andere das Reich Juda, andere endlich nehmen an, dafs die

Noch deutlicher sagt er dies v. 9. 10. Er redet in denselben die der Theokratie feindlichen Völker, zunächst die

Rede zugleich an beide Reiche gerichtet sey und dafs beiden in dem folgenden die göttliche Strafe verkündet werde. Die letzte Meinung ist höchst wahrscheinlich die richtige. Auf die Juden allein kann der Abschnitt nicht gehen; denn diesen kann doch nicht vorgeworfen werden, dafs sie ihre Lust am Rezin haben. Zwar haben mehrere Ausleger (Michaelis, Paulus, v. d. Palm, Gesenius) angenommen, dafs sich unter den Juden eine Parthei gebildet habe, welche die Davidische Königsfamilie verachtete und den Feinden des Vaterlandes günstig war. Aber dies läfst sich durch gar nichts bestätigen und wäre es auch der Fall, wie könnte der Prophet ein von wenigen Einzelnen begangenes Verbrechen dem Volke aufbürden und als Grund der Strafe über dasselbe darstellen? Anzunehmen aber, dafs ein grofser Theil des Volkes der bisherigen Regierung müde, sich gern den feindlichen Königen habe unterwerfen wollen, geht schon wegen Cap. 7, v. 2 nicht an, wo ausdrücklich gesagt wird, dafs Ahas mit seinem ganzen Volke sehr erschrocken sey. Auch wird ja Cap. 7 die Invasion der Assyrer nicht etwa, wie es hier der Fall seyn würde, als Strafe dargestellt für die Empörung gegen das Davidische Königshaus, sondern für den Mangel an theokratischem Sinn, welchen der König selbst und sein Volk dadurch bewiesen, dafs sie bei den Assyrern Hülfe suchten. Ferner geht auch die Mitbeziehung auf Israel aus v. 14 hervor, wo von den beiden Häusern Israel geredet wird, und endlich zeigt die Heilsverkündung v. 23, welche sich grade vorzugsweise auf einen Theil des Zehnstämmereiches bezieht, dafs die ihr correspondirende Drohung ebenfalls zugleich auf das Zehnstämmereich gehen mufs. Man sieht ja sonst gar nicht, wie der Prophet auf einmahl darauf kommt, grade diesen Gegenden Heil zu verkünden. — Ebenso wenig aber darf man die Rede mit dem Verf. des exeg. Handb. und A. auf die Israeliten alleine beziehen. An die Juden mufs schon deshalb die Anrede vorzugsweise gerichtet seyn, weil v. 11 und 12 der abtrünnige Theil der Juden, der untheokratische Pöbel, zweimahl d i e s e s V o l k genannt wird, besonders aber, weil nach v. 8 die Strafe auch die Juden treffen soll, folglich sie auch an dem in diesem Verse erwähnten Verbrechen Theil haben müssen. Man mufs daher mit Vitringa und Lowth annehmen, dafs der Vers sich auf Juden und Israeliten zugleich beziehe. Das Verbrechen im ersten Gliede, die Verachtung der Wasser Siloahs, kann auf Juden und Israeliten zugleich bezogen werden. Die Ausleger verstehen unter den sanftfliefsenden Wassern Siloahs meist das in engen Gränzen herrschende schon herabsinkende Davidische Königshaus; aber ohne Grund. Die Verachtung des Davidischen Königshauses für sich betrachtet war noch kein Verbrechen

Assyrer *) an, und verkündet ihnen, dafs ihre Versuche zur Vernichtung des Bundesvolkes vergeblich seyen; denn die dereinstige grofse Errettung Jehovahs durch den Immanuel, auf dessen Nahmen angespielt wird, verbürge auch jetzt seinen Beistand. Gott müsse jetzt schon in niederem Sinne

und der Prophet wirft hier wie Cap. 7 dem Volke vor, dafs es nicht auf Gottes Kraft, sondern auf Menschenhülfe vertraut habe; wäre blofs von einer Verachtung der Davidischen Königsfamilie die Rede, so würde der Vorwurf den Ahas, den er doch besonders treffen soll, gar nicht treffen. Es wird vielmehr durch die sanftfliefsenden Wasser Siloahs, welche gering und unscheinbar den Bewohnern Jerusalems grofsen Segen brachten, im Gegensatze gegen die brausenden Wasser des Euphrat, welche ihre Umgebungen durch Überschwemmungen verheerten, das Reich Gottes unter dem Jüdischen Volke bezeichnet, insofern es in dem Reiche des Hauses David offenbar wurde, das obgleich äufserlich gering und unscheinbar, doch dem Volke mehr Festigkeit, Sicherheit und Seegen gewährte, als die mächtigsten auswärtigen Reiche, wenn es sich nicht durch seinen Unglauben gegen den Regenten dieses Reiches versündigte und sich seines Schutzes unwürdig machte. Die Quelle Siloah wird hier passend als Bild der Theokratie gebraucht; denn sie kam unten bei der Wurzel des heiligen Berges Zion hervor, welcher der Sitz der Theokratie war, ebenso wie der Euphrat als Bild des Assyrischen Reiches gebraucht wird, weil er der Hauptstrom desselben war. Der Verachtung der Theokratie nun hatten sich Ahas und der untheokratische Theil des Volkes dadurch schuldig gemacht, dafs sie, allein auf das Erscheinende sehend und sich nicht durch den Glauben über dasselbe erhebend, Hülfe bei den Assyrern gesucht hatten. Desselben Verbrechens machten sich die Israeliten schuldig, indem sie sich mit den Feinden der Theokratie gegen dieselbe verbanden und sie mit leichter Mühe zu stürzen gedachten. — Das in dem zweiten Gliede erwähnte Verbrechen, die Freude am Rezin und dem Sohne Remaljahs, kommt den Israeliten alleine zu. Statt einzig auf den Jehovah zu vertrauen, war das Israelitische Volk stolz auf seine eigne Macht und die seines Verbündeten Rezin. — Die von dem Propheten verkündete Überschwemmung durch die Assyrer, traf unter Tiglathpilesar und Salmanassar das Zehnstämmereich, unter Sanherib Judäa.

*) Nicht wie mehrere Ausleger annehmen, die Syrer. Denn der Zusammenhang dieser V. mit v. 23 zeigt, dafs der Prophet hier gemeinschaftliche Feinde der „beiden Häuser Israels" v. 14 vor Augen hat.

mit dem Volke seyn, mit dem er dereinst auf die wahrhaftigste Weise seyn werde. Treffend Calvin: *constituendus est propheta velut in specula, unde cladem populi et Assyrios victores atque insolenter exultantes conspiciat, Christi vero nomine et conspectu recreatus, omnium malorum obliviscatur, quasi nihil passus sit, omnique miseria liberatus insurgat in hostes, quos dominus erat statim perditurus.*

Der Prophet hätte nun, wie er es sonst gewöhnlich thut, auf die Verkündung der niederen Befreiung unmittelbar die Verkündung der höheren Befreiung durch den Messias folgen lassen können, ebenso wie er im zweiten Theile gewöhnlich die Verkündung der Befreiung aus dem Exil und die Verkündung der Messianischen Zeit an einander schliefst. Allein um den Gottlosen ihre falsche Sicherheit zu nehmen, den Eifer der Frommen zu beleben, unterbricht er hier die Heilsverkündung und gibt v. 11 — 22 die subjectiven Bedingungen an, an welche die Ertheilung des Heiles geknüpft ist, zugleich mit der Vorhersagung des furchtbaren Unglücks, welches denjenigen Theil des Volkes treffen wird, welcher dieselben nicht erfüllt. Die Errettung, die ich euch verkünde, sagt der Prophet, gründet sich nicht auf menschliche Muthmaafsung, sondern auf eine göttliche Offenbarung, doch hat mich Gott bei derselben zugleich über die Bedingungen unterrichtet, welche ihr zur Erhaltung derselben erfüllen müfst.

Der Prophet bedient sich hiebei v. 11 — 15 einer besonderen Einkleidung, oder vielmehr die Offenbarung über das von dem Volke zu Leistende ist ihm in einer besonderen Form geworden. Der Prophet hat in einer Vision (בְּחֶזְקַת יַד יְהֹוָה) eine Unterredung mit Gott. Er selbst vertritt bei derselben die Stelle des besseren Theiles des Volkes, welcher für das Wort Jehovahs empfänglich war, im Gegensatze gegen הָעָם הַזֶּה, den vornehmen und geringen untheokratischen Pöbel. Deshalb redet Jehovah ihn im Plural an. Jehovah ermahnt ihn sein

Vertrauen einzig auf ihn zu setzen und sich nicht durch ungläubige Furcht vor menschlicher Macht und vor irdischen Feinden, wie es der ungläubige Theil des Volkes gethan, an ihm zu versündigen. So wie er dem ungläubigen, abtrünnigen Theile des Volkes in beiden Reichen ein strenger Richter sey und schweres Verderben über ihn herbeiführe, so werde er dem gläubigen, treu bleibenden Theil des Volkes ein treuer Helfer und Heiland seyn. *) Nachdem Jehovah bisher in der Person des Propheten den besseren Theil des Volkes angeredet hatte, richtet er v. 16 die Anrede insbesondere an ihn. Er ertheilt ihm den Auftrag seine Schüler, d. h. diejenigen, welche einzig an seinem Worte und seiner Offenbarung hangen, seine treuen Verehrer, vgl. Cap. 54, 13, zum treuen Festhalten an der geoffenbarten Religion, zum Halten seines Gesetzes zu ermahnen. **)

*) Es wird diese Stelle im N. T. mehrere Mahle angeführt, Luc. 2, 34. 1 Petr. 2, 7. Röm. 9, 32. 33. Sie wurde auch von den Juden Messianisch gedeutet, vgl. Jalkut ad h. l. fol. 43. c. Raym. Martini, pug. fid. p. 343 ed. Carpzov. Sie ist auch insofern Messianisch zu nennen, als sich zur Zeit der Erscheinung Christi die Wahrheit dieses Ausspruches ganz besonders offenbarte.

**) Der Ausdruck in dem Verse ist ein bildlicher. Schriften wichtigen Inhaltes wurden zusammengebunden, versiegelt und in einer Capsel aufbewahrt. Die göttliche Offenbarung wird nun dargestellt unter dem Bilde einer solchen wichtigen zusammenzubindenden und zu versiegelnden Schrift, die Herzen der Gläubigen, welchen dieselbe eingeprägt werden soll, unter dem Bilde einer Capsel, in welche die zusammengebundene und versiegelte Schrift gelegt wird. Gesenius will unter תְּעוּדָה und תּוֹרָה die tröstende Weissaguug v. 1 verstehen: das binde ein und versiegele faſst er buchstäblich. Der Prophet soll den Auftrag erhalten, die Weissagung bis zu ihrer Erfüllung einzubinden und zu versiegeln. Allein bei dieser Erklärung würde der Vers den Zusammenhang auf eine sehr störende Weise unterbrechen, daſs durch תְּעוּדָה und תּוֹרָה eine einzelne tröstende Weissagung bezeichnet werde, läſst sich überhaupt nicht sprachlich rechtfertigen, und daſs diese Bedeutung namentlich hier nicht statt finden könne, geht hervor aus v. 20, wo auch nach der Erklärung von Gesenius durch dieselben Wörter das Gesetz bezeichnet wird.

Mit V. 16 schliefst die Einkleidung der Ermahnung in eine Rede Jehovahs an den Propheten; v. 17 ff. wendet sich der Prophet selbst an das Volk und vorzugsweise an den gottesfürchtigen Theil desselben. Er spricht vor ihm das feste auf die göttliche Verheifsung sich stützende Vertrauen aus, dafs Jehovah, wenn er auch jetzt das Volk seine schwere Ungnade empfinden lasse, dasselbe doch nicht untergehen lassen werde. Er beruft sich auf seinen und seiner Söhne heilverkündende Nahmen, Jeschaiah, Heil Gottes, Schear Jaschub, der Überrest wird zurückkehren und Maherschalalchaschbas, welche dem Volke zu אֹתוֹת und מוֹפְתִים, zu Vorbildern zukünftiger Begebenheiten dienen, (vgl. Jes. 20, 3. Zachar. 3, 8) ihm auf eine sinnliche Weise die Wahrheit einprägen konnten, dafs Jehovah seines Volkes nicht vergessen, es nicht untergehen lassen könne. Er ermahnt das Volk, sich einzig an den Jehovah zu halten, nicht auf ungesetzliche Weise anderswoher eine Kenntnifs der Zukunft schöpfen zu wollen. Er fordert überhaupt auf zum strengen Festhalten an dem geoffenbarten Willen Gottes und schliefst mit einer mahlerischen Schilderung des Unglückes, welches das Volk treffen werde, wenn es die Bedingungen des geschlossenen Bundes nicht erfüllen, sich nicht strenge an die Auctorität des obersten Gesetzgebers binden wolle. Die Erfüllung dieser Drohung ist in allen Zeiten eingetreten, wo das Volk durch ein sichtendes theokratisches Strafgericht heimgesucht wurde, am vollkommensten zur Zeit der Zerstöhrung Jerusalems durch die Römer.

Nachdem nun der Prophet den gottlosen Theil des Volkes von dem Heile ausgeschlossen und den gottesfürchtigen Theil

Wie man behaupten könne, dafs in beiden Stellen eine verschiedene Bedeutung statt finde, läfst sich kaum absehen. Auch möchte die Erklärung des בְּלִמֻּדָי durch: mit Zuziehung meiner Jünger, gewaltsam seyn. Den richtigen Sinn der Stelle drückt schon Aquila aus: ἔνδησον μαρτύριον, σφράγισον νόμον ἐν τοῖς διδακτοῖς μου.

ermahnt hat, sich desselben würdig zu machen, setzt er v. 23 die v. 10 abgebrochene Heilsverkündung fort. An die niedere Befreiung schliefst sich ihm die höhere, die er wie immer unter Bildern, entnommen von der irdischen Theokratie, schildert. Nach schweren Leiden des Volkes wird eine bessere Zeit für dasselbe anbrechen. Ihrer Segnungen wird sich vorzugsweise die bisher am tiefsten in Elend und Unwissenheit versunkene Gegend Israels, die Landschaft Galiläa erfreuen. Das Bundesvolk, wovon nach dem Vorhergehenden die Gottlosen ausgeschlossen sind, wird auf wunderbare Weise errettet, mit Freude und Friede begabt werden. Alle diese Segnungen werden herbeigeführt werden durch ein wunderbares Kind, das der Prophet Cap. 7, v. 14 Immanuel genannt und auf das er v. 8 und 10 wiederholt hingewiesen hatte. Zugleich Mensch und Gott, gebohren und ewig, ein Nachkomme Davids und ein Sohn Gottes, mächtig in Rath und That, ein Wiederhersteller des Friedens unter der entzweiten Menschheit, wird er seine ewige Herrschaft ohne Ende ausdehnen, nicht durch Gewalt, wie weltliche Eroberer sie gründen, sondern durch Gerechtigkeit.

V. 23. — Denn nicht Finsternifs wird seyn dem Lande, welchem Noth ist; so wie die frühere Zeit verächtlich gemacht hat das Land Sebulon und das Land Naphthali, so wird die Folgezeit es ehren, die Gegend am Meere, zur Seite des Jordan, das Galiläa der Heiden. Das כִּי wird von den meisten Auslegern als particula adversativa genommen und in Beziehung auf den vorhergehenden Vers gesetzt. Allein man kann das כִּי auch füglich in seiner gewöhnlichen Bedeutung denn nehmen, mit Beziehung auf v. 9. 10. 17. 18. Die Heilsverkündung war ja nur durch eine Einschaltung unterbrochen worden. Die Worte מוּעָף und מוּצָק sind eigentlich Participia in Hophal, die aber hier die Stelle der Nomina vertreten. Dem מוּעָף geben die meisten Ausleger die Bedeutung Finsternifs; die Bedeutung fin-

ster seyn, scheint dem Verbo gesichert durch Hiob 11, 17 und das Derivatum עֵיפָה. Einige dagegen, wie Augusti und Jahn, geben dem Worte die Bedeutung Ohnmacht, mit Berufung auf 1 Sam. 14, 28 und Richt. 4, 21 wo das Verbum in der Bedeutung matt werden vorkommt, auf das Syr. עוף welches dieselbe Bedeutung hat, auf das verwandte Hebr. יָעַף und auf das Deriv. עָיֵף. Allerdings scheinen Finsternifs und Noth keinen ganz passenden Gegensatz zu bilden. Die Adverbia künftig und jetzt, sind wie das folgende zeigt, hinzuzudenken. Das Suff. in לָהּ bezieht sich ebenso wie das Suff. in בָּהּ v. 21 auf das ausgelassene אֶרֶץ. Das כ in כָּעֵת ist s. v. a. כַּאֲשֶׁר. Die Hebräer und Araber legen nicht selten der Zeit dasjenige als Handlung bei, was in ihr geschieht. Vgl. die zahlreichen Beispiele bei Schultens zu Hiob 3, 3. 10. 30, 17. Die Verba הֵקַל, eigentlich leicht, dann verächtlich machen, mit Schmach bedecken, und הִכְבִּיד eigentlich schwer machen, dann metaphorisch ehren, eine Bedeutung, die eigentlich dem Piel eigenthümlich ist, in der aber das Hiphil auch Jerem. 30, 19 vorkommt, stehen im Gegensatze. Andere Ausleger, sich darauf berufend, dafs sich kein ganz analoges Beispiel nachweisen lasse, wo כ gradezu für כַּאֲשֶׁר vorkomme, übersetzen: so wie Jehovah in der früheren Zeit das Land Sebulon und das Land Naphthali verächtlich gemacht hat, so wird er es in der Folgezeit ehren. Alsdann dient die Partikel כ nicht zur Vergleichung, sondern wie häufig zur Zeitbestimmung. Als Subject ist zu ergänzen Jehovah, oder man kann auch mit Augusti die beiden Verba impersonaliter nehmen: er hat verächtlich gemacht f. man hat verächtlich gemacht, und dies dann soviel als, es ist verächtlich gemacht worden. Vor האחרון ist dann das כעת zu ergänzen. Doch kann man es auch nehmen als im Accus. stehend auf die Frage: wann. Dafs bei der ersteren Erklärung die Stelle an dichterischer Schönheit gewinnt, unterliegt keinem

Zweifel. Auch steht das כ an mehreren Stellen in der Bedeutung von כַּאֲשֶׁר, wenn man nur die Ellipse auflösen will. So gleich unten Cap. 9, 3: du hast zerbrochen sein Joch כְּיוֹם מִדְיָן, gleichwie du es an dem Tage Midians zerbrochen hast, 1. Sam. 8, 5: gib uns einen König כְּכָל־הַגּוֹיִם׃ gleichwie alle Völker einen König haben. Vgl. Ewald hebr. Gramm. p. 614. Die Form אַרְצָה hat ein paragogisches ה, nicht zu verwechseln mit dem ה locale, welches sonst an אֶרֶץ gehängt wird. Vgl. Gesenius Lehrg. p. 545. Die Benennungen des letzten Gliedes stehen in Apposition zu אַרְצָה זְבֻלוּן וְאַרְצָה נַפְתָּלִי — das Land Sebulon und Naphthali, und bezeichnen dieselbe Gegend. Die Stämme Sebulon und Naphthali wohnten am See von Genezareth, dem יָם כִּנֶּרֶת, welcher hier unter יָם zu verstehen ist. Der Stamm Sebulon hatte den See zur östlichen, der Stamm Naphthali hatte ihn zur südlichen Gränze. Daher wird das Land der beiden Stämme genannt דֶּרֶךְ הַיָּם der Weg des Meeres oder die Gegend längs des Meeres. Ebenso דֶּרֶךְ im Accus. adverbiascens. Jos. 2, 7. 8, 15. — Beide Stämme hatten zugleich den Jordan zur Gränze. Daher heiſst ihr Gebiet עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, das Land zur Seite des Jordan. Zwar wird durch diese Benennung gewöhnlich das Land jenseits des Jordan, oder die Landschaft Peräa bezeichnet; hier aber kann diese Bedeutung nicht statt finden, weil die Worte eine Exegese zu Sebulon und Naphthali bilden und mit גְּלִיל הַגּוֹיִם gleichbedeutend seyn müssen. Ganz Galiläa aber war diesseits des Jordan gelegen. Man muſs daher das עֵבֶר in der Bedeutung: Seite, nehmen, die es häufig hat. Vgl. Gesen. s. v. Hier steht es im Accus. adverbiascens. Die Benennung גְּלִיל הַגּוֹיִם eigentlich appellativisch der Kreis der Völker, soll nach mehreren Auslegern nur einen einzelnen Theil der späteren Land-

schaft Galiläa bezeichnen. Allein an unserer Stelle, der einzigen, wo diese Benennung vorkommt, ist nichts, was für diese Beschränkung spräche. Vgl. Bachiene, Palästina II, 4 p. 12 ff. Galiläa der Heiden wurde die Landschaft genannt, weil ihre Bewohner schon damals mit Heiden untermischt waren. In wiefern war aber die Landschaft Galiläa, deren Hauptbestandtheil die Stämme Sebulon und Naphthali bildeten mit Schmach bedeckt? Es scheint sich dies theils auf das äufsere Unglück, theils auf die sittliche Versunkenheit der Bewohner dieser Gegend zu beziehen. 1) Das Gebiet der Stämme Sebulon und Naphthali bildete das Grenzland gegen die Heidenvölker; die Galiläer waren daher allen Angriffen der Feinde zuerst blofsgestellt. So erlitten sie unter dem Könige Asa eine schwere Niederlage durch den Benhadad, König von Syrien. 1 Reg. 15, 20. Zur Zeit des Jesaias waren sie es besonders, welche bei dem Assyrischen Einfall unter Tiglathpilesar litten. Vgl. 2 Reg. 15, 29. Obgleich diese Begebenheit damals noch nicht geschehen seyn konnte, denn Jesaias sagt v. 4 und 5 — 7 den Einfall der Assyrer in das Israelitische Land noch als zukünftig voraus und noch bedrängten die Israeliten im Verein mit den Syrern die Judäer, so kann sich Jesaias doch auch hierauf schon beziehen, indem er voraussah, dafs der verkündete Einfall der Assyrer zuerst diesen Landstrich treffen müsse. 2) Die Galiläer wohnten nicht nur in der Nachbarschaft der Heiden, sondern es waren gleich bei der Einnahme des Landes eine Menge von Heiden unter ihnen wohnen geblieben vgl. Richt. 1, v. 30 — 35. Salomoh schenkte dem Hiram, König von Tyrus, 20 Städte in Galiläa 1 Reg. 9, 11. Die Phönicier aber, mit denen sie in Handelsverkehr standen und mit denen sie vermischt wohnten, gehörten zu den allerverdorbensten Heidenvölkern. Dafs die Schmach Galiläas besonders in dieser Vermischung seiner Bewohner mit Heiden bestand, welche auf dieselben den nachtheiligsten Einflufs ausübten, scheint Jesaias selbst durch die Benennung Galiläa der Heiden anszudeuten, die man wohl mit Unrecht

als geographischen Nahmen genommen hat. So schon Theodoret: Γαλιλαίαν δὲ τῶν ἐθνῶν καλεῖ ὡς καὶ ἀλλοφύλων συνοικούντων τοῖς Ἰουδαίοις. διὰ τοῦτο καὶ ἐν σκότει πορευομένους καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου καὶ χώρᾳ οἰκοῦντας ὀνομάζει τοὺς τῆς χώρας ἐκείνης οἰκήτορας καὶ τοῦ θείου φωτὸς ὑπισχνεῖται τὴν αἴγλην. Dazu kam die grofse Entfernung von Jerusalem, wo sich bei aller Verworfenheit eines Theiles der Bewohner doch das religiöse Leben am meisten concentrirte. So war denn die reine Religionserkenntnifs bei dem Volke verloren gegangen und Aberglauben und Unwissenheit an ihre Stelle getreten. Daher rührte die allgemeine Verachtung, in der die Galiläer zu den Zeiten Christi standen. Vgl. Joh. 1, 47. 7, 52. Matth. 26, 69. — Worin bestand aber die Ehre oder die Verherrlichung, welche den Galiläern in der Folgezeit zu Theil werden sollte? Die Antwort gibt uns der Evangelist Matthäus. Er sagt Cap. 4, 13 die Weissagung sey erfüllt worden, als Christus seinen Wohnsitz zu Capernaum in Galiläa, an den Gränzen von Sebulon und Naphthali aufschlug. Christus brachte den gröfsten Theil der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa zu; dort war Capernaum, sein gewöhnlicher Aufenthaltsort gelegen, aus Galiläa waren seine meisten Jünger, in Galiläa verrichtete er viele Wunder, die Predigt des Evangelii fand dort vielen Eingang; sogar der Nahme der Galiläer ging in den ersten Jahrhunderten auf die Christen über. Treffend Theodoret: ἡ Γαλιλαία γὰρ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἦν πατρίς· ἐν ἐκείνῃ τὰ πλεῖστα τῶν θαυμάτων ὁ δεσπότης εἰργάσατο· ἐκεῖ τὸν λεπρὸν ἐκάθηρεν· ἐκεῖ τῷ ἑκατοντάρχῳ τὸν οἰκέτην ἀπέδωκεν ὑγιᾶ· ἐκεῖ τὸν τῆς Πέτρου πενθερᾶς κατέσβεσε πυρετόν· ἐκεῖ τὴν Ἰαείρου θυγατέρα τὸν βίον ὑπεξελθοῦσαν ἐπανήγαγε πρὸς ζωήν· ἐκεῖ τὰ τῆς θαλάσσης ἐστόρεσε κύματα· ἐκεῖ τοὺς ἄρτους ἐπήγασε· ἐκεῖ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μετέβαλε. In einer früheren Zeit darf die Verherrlichung nicht gesucht werden, theils weil sich die Galiläer in derselben, wie Michaelis (A. T. VIII, p. 48 ff.) treffend gezeigt hat, keines besonderen Glückes erfreuten, theils weil nach

Cap. 9, v. 5 den Galiläern ebenso wie den übrigen Gliedern des Bundesvolkes das Heil erst bei der Erscheinung des grofsen verheifsenen Königs zu Theil werden soll. Ganz ähnlich ist die von Gesenius passend verglichene Stelle Micha 5, 1. So wie dort die Geburt des Messias dem bisher unberühmten Bethlehem zur Ehre gereichen soll, so soll hier das bisher mit Schmach bedeckte Galiläa, dem die Juden vorwarfen, dafs dort nie ein Prophet aufgestanden sey, durch die Erscheinung des Messias zu Ehren gebracht und verherrlicht werden. Aus unserer Stelle flofs die Meinung der Juden, dafs der Messias in dem Lande Galiläa auftreten werde. Vgl. Sohar p. I, fol. 119 ed. Amstel. fol. 74 ed. Solisb. יתגלי מלכא משיחא בארעה דגליל *revelabitur Messias in terra Galilaea.*

Cap. 9, v. 1. — Das Volk das in Finsternifs sitzet, siehet ein grofses Licht; denen die im Lande des Todesdunkels sitzen, gehet ein Licht auf. הָעָם, das Volk, sind die Bewohner der im vorigen Verse genannten Gegenden, die Galiläer; denn es ist kein Grund vorhanden eine Veränderung des Subjectes anzunehmen; jedoch scheint schon hier, wie in dem folgenden, eine Mitbeziehung auf den übrigen Theil des Bundesvolkes statt zu finden. Das Land erscheint dem Propheten in der inneren Anschauung mit dichter Finsternifs bedeckt, diese wird plötzlich von einem hellen Lichte durchleuchtet, wie die dunkle Nacht von einem Blitzstrahle. Licht und Finsternifs dienen dem Orientalen zu einem doppelten Bilde, theils des physisch Guten und Bösen, des Glückes und des Unglückes, theils des moralisch Guten und Bösen, der Gerechtigkeit und Wahrheit und der Sünde und des Irrthums. In dem ersteren Sinne kommen Licht und Finsternifs z. B. vor Hiob 18, 18, wo es von dem Gottlosen heifst: „er wird vom Licht in die Finsternifs vertrieben werden," und 21, 17. In dem letzteren Sinne wird der Messias Cap. 42, 6. 49, 6 das Licht der Heiden genannt, derjenige der die geistige Finsternifs der Sünde und des Irrthums vertreibt, wie die Sonne die leibliche Finster-

nifs. Vgl. Joh. 1, 9. 8, 12. In dem letzteren Sinne heifst es auch Cap. 60, 2: „siehe Finsternifs bedecket das Erdreich und Dunkel die Völker," und die Verbreitung der wahren Religion unter den Heiden durch den Messias wird dargestellt als ein Herzutreten zu dem grofsen Lichte, das über dem Bundesvolke aufgegangen ist. Nach Maleachi 4, 2 soll den Frommen in der Messianischen Zeit die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen. Es fragt sich nun, welche Bedeutung des Bildes hier anzunehmen sey. Die neueren Ausleger bleiben meist bei der ersteren, bei Glück und Unglück stehen. Aber mit Unrecht. Bezeichnete die Schmach in dem vorigen Verse nicht blos das leibliche Elend, sondern zugleich und zwar vorzugsweise Sünde und Irrthum, so mufs auch die ihr entsprechende Finsternifs in einem eben so umfassenden Sinne genommen werden. Beide Bedeutungen des Bildes sind also hier zu vereinigen. Das leiblich und geistig elende Volk soll durch die Erscheinung des Messias erleuchtet, geheiligt, beseligt werden. Derselbe Doppelsinn findet auch an der herrlichen Stelle Cap. 60, 1 statt. „Mache dich auf, werde Licht; denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir." — Die Wörter חֹשֶׁךְ und צַלְמָוֶת werden gewöhnlich zusammengesetzt, um die allerdichteste Finsternifs zu bezeichnen. עָם ist als Collectivum mit dem Plural הֹלְכִים verbunden. Die Praeterita רָאוּ und נָגַהּ erklären sich daraus, dafs dem Propheten die wirklich zukünftigen Begebenheiten in der inneren Anschauung als schon geschehen erscheinen. Das Licht hat schon die Finsternifs erhellt. Das יֹשְׁבֵי steht im Nominat. absol., was die wohnenden betrifft; der Stat. constr. steht nicht selten wie hier auch bei engen Verbindungen aufser dem Genitiv, besonders vor Präpositionen.

V. 2. Dem Propheten ist die Herrlichkeit der Messianischen Zeit gegenwärtig; zahlreich, von allem Elende befreit, voller Freude schaut er das Bundesvolk; entzückt wendet er sich

an den Jehovah und preist, was er an seinem Volke gethan. — Du mehrest das Volk, dem du früher wenige Freude gabst; sie freuen sich vor dir, wie man sich bei der Erndte freut, wie man frohlockt beim Beutetheilen. Mehrere Ausleger, wie Calvin, Vitringa, Clericus, nehmen an, dafs der Prophet hier und in den beiden folgenden Versen zunächst von einem näheren Glücke, von der schnellen Vermehrung der Israeliten nach der Befreiung aus dem Babylonischen Exil rede, an der auch die Galiläer Theil gehabt haben müssen, wie sich aus den Nachrichten des Josephus von der grofsen Bevölkerung dieser Landschaft zu seiner Zeit schliefsen läfst. Er sagt de b. Jud. 1, 20, 3: πόλεις πυκναὶ καὶ τὸ τῶν κωμῶν πλῆθος πανταχοῦ πολυάνθρωπον διὰ τὴν εὐθηνίαν, ὡς τὴν ἐλαχίστην ὑπὲρ πεντακισχιλίους πρὸς τοῖς μυρίοις ἔχειν οἰκήτορας. Vitringa macht darauf aufmerksam, dafs das Jüdische Volk nach dem Exil nicht allein Judäa erfüllt, sondern sich auch in Ägypten, Syrien, Mesopotamien, Kleinasien, Griechenland, Italien ausgebreitet habe. Allein wenn auch ein solches Ineinanderfliefsen einer niederen und höheren Befreiung bei den Propheten nicht selten ist, wie z. B. im zweiten Theile des Jesaias die Segnungen unmittelbar nach dem Exil und die Segnungen der Messianischen Zeit oft nicht streng gesondert erscheinen, so scheint doch hier zu der Annahme einer doppelten Beziehung kein hinreichender Grund vorhanden; alles pafst vollkommen auf die Messianische Zeit, wenn man nur den bildlichen Charakter der Rede nicht verkennen und zugleich nicht übersehen will, dafs hier, wie in den meisten Messianischen Weissagungen, die schwachen Anfänge des Messianischen Reiches und seine endliche herrliche Vollendung in Eins zusammengefafst werden. Unter dem Bilde einer grofsen Vermehrung des Volkes erscheint den Propheten häufig die Erweiterung der Theokratie durch die Aufnahme der Heidenvölker. Vgl. Cap. 2, v. 2—4. 54, 1 ff. 66, 8 ff. Ez. 37, 26. u. a. St. — Die Worte

לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה sind zu übersetzen: dem du früher die Freude nicht grofs machtest. Dies ist eine Litotes f. über dafs du früher harte Leiden verhängt hattest. Vor לֹא ist zu suppliren אֲשֶׁר und הַשִּׂמְחָה mit dem Art. steht für שִׂמְחָתוֹ. So Symmachus: *ἐπλήθυνας τὸ ἔθνος, ὃ οὐκ ἐμεγάλυνας.* Statt der Texteslesart לֹא ist die Randlesart לוֹ und dieser sind auch die meisten alten Übersetzer (LXX. Chald. Syr.) gefolgt. Zu übersetzen ist dann: du hast ihm die Freude grofs gemacht. Mehrere nehmen an, dafs die Texteslesart zwar richtig sey, dafs aber לֹא hier, wie auch an einigen andern Stellen, durch eine nachläfsige Schreibart gesetzt sey für לוֹ. Es ist jedoch kein Grund vorhanden, die erste Erklärung, die einen so ganz passenden Sinn gibt, zu verlassen. — In dem Folgenden drückt der Prophet zuerst die Beschaffenheit der Freude aus, dann unter zwei Bildern ihre Gröfse. Die Freude über die erhaltenen Segnungen ist eine Freude vor Gott, eine heilige Freude. שָׂמְחוּ לְפָנֶיךָ. Der Ausdruck ist entnommen von den Opfermahlzeiten in den Vorhöfen des Tempels, bei denen man sich vor dem Herrn, לִפְנֵי יְהוָה, freute. Vgl. Deuter. 12, 7. 14, 26. Die Freude bei der Erndte und bei der Theilung der Beute wird auch sonst als bildliche Bezeichnung der höchsten Freude gebraucht. Die Erndtezeit wurde in Palästina, besonders wenn die Erndte reichlich ausfiel, sehr fröhlich begangen. Die Schnitter sangen Lieder und die Vorübergehenden wünschten durch einen Segensspruch Glück. Die Freude bei einer reichen Erndte mufste um so gröfser seyn, weil dieselbe nach dem mit der Theokratie verbundenen Gesetze der sichtbaren Vergeltung zugleich als ein Beweis der göttlichen Gnade, der Mifswachs dagegen als ein Beweis des göttlichen Zornes galt. Vgl. Jahn Archäologie I, 1. §. 71. Über die Theilung der Beute Jahn II, 2. §. 246.

V. 3. Denn das auf ihm lastende Joch, den

Stab, der seinen Nacken traf, den Stecken seines Treibers, hast du zerbrochen, wie an dem Tage Midians. Es wird in diesem Verse der Grund der Freude des Volkes angegeben. Jehovah hat ihm blos durch seine Kraft, ohne menschliche Mittel eine herrliche Befreiung und Errettung gewährt. Diese Errettung der Theokratie von allem ihr feindlich gegenüber Stehenden, welche erst begonnen hat und ihrer Vollendung noch entgegensieht, wird hier geschildert unter dem Bilde einer Befreiung von mächtigen Unterdrückern, wie es früher die Assyrer, später die Babylonier waren. Dafs man aber nicht an eine fleischliche Befreiung denken darf, geht hervor aus v. 4 — 6 wonach der Urheber dieser Befreiung, der Messias, der Fürst des Friedens, sein Reich ein Reich des Friedens seyn, und nicht, wie weltliche Reiche durch Gewalt, sondern durch Recht und Gerechtigkeit über die ganze Erde ausgedehnt werden soll. עֹל סֻבֳּלוֹ, eigentlich das Joch seiner Last, das Joch, welches es trägt. Die Grundform ist סֵבֶל. Das Dagesch forte ist nur ein euphonicum. An die Stelle des Schwa simplex ist wegen desselben ein Schwa compositum getreten, weil die Verdoppelung recht deutliche Aussprache des Schwa mobile erforderte, vgl. Gesen. Lehrg. 77. 87. מַטֵּה שִׁכְמוֹ, der Stab, welcher den Nacken oder Rücken trifft. Mit Unrecht nehmen Vitringa und Rosenmüller, davon ausgehend, dafs שְׁכֶם nur Schulter bedeuten könne, an, dafs מַטֵּה hier gleichbedeutend sey mit מוֹטָה Joch. מַטֵּה bedeutet an allen Stellen Stab, und diese Bedeutung pafst auch hier sehr wohl zu dem folgenden שֵׁבֶט. — Die grofse von Jehovah in Zukunft zu gewährende Errettung wird zuletzt noch verglichen mit einer Errettung, welche Jehovah früher dem Bundesvolke gewährte, mit der Befreiung der Israeliten von der Herrschaft der Midianiter unter Gideon, vgl. Richt. 7, 19 ff. Das יוֹם steht im Accus. auf die Frage wann; also das כְּיוֹם מִדְיָן wie am Tage Mi-

Midians. Der Tag Midians ist der Tag, der durch die Niederlage der Midianiter besonders merkwürdig geworden ist. Im Arabischen steht Tag häufig gradezu für Schlachttag. Es fragt sich nun, worin das tertium comparationis der früheren und der späteren Befreiung bestehe. Herder findet dasselbe in der Gleichheit des Ortes. Er sagt (hebr. Poesie II, 436): „die Bilder werden entnommen aus den Zeiten Midians und den Siegeszeiten der Richter. Da war nordwärts im Lande die grofse Befreiung geschehen; da war in den dunkeln Wäldern Naphthali und Sebulons über das ganze Land Licht der Freiheit aufgegangen. So soll auch jetzt hier Licht der Freiheit aufgehen." Allerdings ein schöner Vergleichungspunct, den man jedoch nicht für den einzigen halten darf. Das Characteristische der Befreiung von den Midianitern war, dafs dieselbe nicht durch menschliche Macht, sondern durch den augenscheinlichsten göttlichen Beistand herbeigeführt wurde. So wird Jehovah auch die weit gröfsere durch das Gegenbild des Gideon, den Messias, herbeizuführende Befreiung nicht durch menschliche Mittel, nicht durch Waffengewalt, sondern auf wunderbare Weise herbeiführen und also das Reich des Friedens auf Erden gründen. So Calvin: *notandum est, dominum sic interdum nobis adesse, ut mediis ordinariis utatur, quae impediunt, ne apertam ejus manum conspiciamus. In hac autem Gedeonis victoria potentia domini aperte cernebatur, quod sine ulla hominum ope hostes delevisset. Quid enim habebat Gedeon praeter strepitum lagenarum, quo vix pecora abigi potuissent? Illustre igitur specimen potentiae suae tunc edidit dominus. Itaque illi victoriae hanc redemtionem comparat, quoniam in ea dei manus aperta et nuda conspicietur, sicut in die Madian.* Ebenso der Verf. d. ex. Handb.

V. 4. Der Gedanke, dafs die grofse Errettung nicht durch irdische Waffen, sondern auf wunderbare Weise blos durch göttliche Kraft herbeigeführt werden soll, wird in diesem Verse weiter ausgeführt. — Denn alle Kriegesschuhe im

Schlachtgetümmel angethan, alle Kleider in Blut getaucht, werden verbrannt, eine Speise des Feuers werden, wörtl. denn, was alle Kriegsschuhe der Beschuhten im Schlachtgetümmel und was alle Kriegeskleider mit Blut befleckt betrifft, so sollen sie seyn zur Verbrennung, zur Verzehrung des Feuers. Das כי bezieht sich auf das: wie an dem Tage Midians. Die grofse zukünftige Befreiung wird der Befreiung unter Gideon gleich seyn. Denn weit entfernt, dafs sie durch Waffengewalt herbeigeführt werde, wird vielmehr mit ihr aller Streit, aller Krieg aufhören. Calv.: *dominus enim multorum opera non utetur; sed e coelo sibi victoriam pariet.* Die Ausleger nehmen meist an, dafs dem hier gebrauchten Bilde eine Anspielung auf die Gewohnheit mehrerer Völker zu Grunde liege, nach der Schlacht die Waffen und die blutigen Gewänder zu verbrennen. Vgl. Virgil Aeneis VIII, 561. 62. Lowth z. d. St. Allein dafs diese Sitte bei den Hebräern geherrscht habe, geht aus den dafür angeführten Stellen Ps. 46, 10. Ezech. 39, 9 keinesweges hervor; auch würde diese Anspielung hier ganz unpassend seyn; denn es ist hier ja, wie schon das כי zeigt, nicht die Rede von einem Frieden, welcher nach dem Kampfe erfolgen, sondern von einem Frieden, welcher ohne Kampf durch Jehovah herbeigeführt werden soll. Richtig daher nimmt Gesenius die bildlichen Ausdrücke als allgemeine Bezeichnung des für immer beginnenden Friedens. Der Sinn: alle Kriegsrüstung soll dann als ferner unnütz verbrannt werden. Damit stimmen dann überein die zahlreichen Paralelstellen, an denen der Friede als characteristisches Merkmahl der Messianischen Zeit dargestellt wird, zu der selbst in der Natur Kampf, Streit und Zerstöhrung aufhören sollen. Zu vgl. z. B. 11, 6. 7. Ps. 72. Micha 5, v. 9 — 13. Zach. 9, v. 9. 10. Dieser Friede ist vom Anbeginn des Messianischen Reiches in der Gesinnung seiner Glieder vorhanden gewesen; zu Ende desselben wird er auch äufserlich ins Leben eingeführt werden und die Erfüllung dieser und ähnlicher Weissagungen hat also erst begonnen. — Das

vielfach falsch gedeutete ἁπ. λεγ. סְאֹן erklärt sich aus Vergleichung des Syr. Chald. und Äth. und bedeutet einen Soldatenschuh oder Halbstiefel, welcher einen Theil der Rüstung ausmachte. Vgl. Jahn Archäol. II, 2 p. 412. Das Verbum סָאן ist ein Denominativum und bedeutet einen solchen Kriegsschuh anziehen. רַעַשׁ Unruhe, Lärmen, steht hier von dem Schlachtgetümmel. Rosenmüller übersetzt das בְּרַעַשׁ durch: *cum strepitu*, und bezieht es auf das Rasseln der Kriegesschuhe, was aber nicht ganz passend erscheint. שִׂמְלָה Gewand, erhält hier durch den Zusammenhang die spezielle Bedeutung: Kriegskleid. Schuh und Kleid stehen als species pro genere für die gesammte Waffenrüstung. מְגוֹלָלָה Part. Po. von גָּלַל eigentlich umgewälzt. Das ו in וְהָיְתָה ist das Vav apodoticum. Die vorhergehenden Nomina stehen im Nomin. absol.

V. 5. Denn ein Kind wird uns gebohren, ein Sohn wird uns gegeben. Auf seinen Schultern wird die Herrschaft seyn; nennen wird man ihn Wunderbar, Rathgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedefürst. Der Prophet hat bisher nur von dem Heile geredet, das von Galiläa aus sich über das übrige Land verbreiten soll; erst hier tritt der Urheber desselben vor ihn in aller seiner erhabenen Herrlichkeit. Wir geben zuerst die Erklärung dieses und des folgenden Verses und werden erst nach derselben die Hypothese prüfen, nach welcher nicht der Messias, sondern Hiskias das Subject derselben seyn soll. Wir setzen es für jetzt voraus, daſs die Messianische Deutung die richtige sey. — Der Prophet schaut wie Cap. 7, 14 den groſsen Wiederhersteller als eben gebohren. Daher die Präterita יֻלַּד und נִתַּן. Wollte man aus denselben schlieſsen, daſs das Subject der Weissagung damals schon wirklich gebohren gewesen seyn müsse, so müſste man auch wegen der Präterita v. 1 ff., was kein Ausleger thut, annehmen, daſs das verkündete Heil da-

mals schon den Israeliten zu Theil geworden. Das בֵּן scheint hier nicht ohne besonderen Nachdruck zu stehen. Entweder kann man mit Vitringa erklären: ein Sohn wird uns gegeben, nämlich ein Sohn dessen, der ihn gegeben hat, oder man kann mit Herder annehmen, daſs בֵּן hier emphatisch, ebenso wie בַּר Ps. 2, v. 12 einen Sohn Gottes bezeichne. — auf dessen Schulter die Herrschaft seyn wird. Dem Propheten bietet sich in dieser Weissagung der Messias in Herrlichkeit dar, nicht, wie in anderen Weissagungen, der Messias in Knechtsgestalt. Der bildliche Ausdruck ist hier, so wie Cap. 22, 22., nicht davon entnommen, daſs man sich die Regierung als eine Last vorstellte, sondern vielmehr davon, daſs die Insignien der Herrschaft, die Mäntel, womit die Könige und andere Groſsen bei ihrer öffentlichen Erscheinung bekleidet waren u. dgl., auf den Schultern getragen wurden. Man dachte sich die königliche Würde nicht als eine Last, sondern als eine Zierde, deren Träger der König war. Vgl. Plin. Panegyr. 10: *cum abunde expertus pater, quam bene humeris tuis sederet imperium* (wie wohl deinen Schultern die Herrschaft stehe oder sitze, vgl. Fabri thes. ed. Gesn.) Die Stelle *Cic. pro Flacco c.* 38: *de salute omnium nostrûm, de fortunis civitatis, de summa reipublicae taceo? quam vos universam in hoc judicio vestris humeris, vestris inquam, humeris, judices, sustinetis.*, welche man gewöhnlich für die erstere Meinung anführt, gehört gar nicht hieher, da in derselben von der Herrschaft nicht die Rede ist. Bei dem וַיִּקְרָא kann man entweder als Subject Jehovah ergänzen, oder besser, man nimmt es impersonaliter. Treffend Clericus: *quisquis de eo loquetur vocabit eum.* Man nennt ihn, ist dann nach dem Sprachgebrauche des Jesaias s. v. a. er wird diese Nahmen mit Recht führen, oder schlechthin: er wird seyn. Die Jüdischen Ausleger, daran verzweifelnd die folgenden Prädicate mit einigem Schein von Wahrscheinlichkeit auf den Hiskias beziehen zu können, wollen daſs

dieselben den Nennenden, nicht den Genannten bezeichnen sollen; auf den letzteren soll nur das שַׂר הַשָּׁלוֹם gehen: es nannte ihn der Wunderbare, der Rathgeber u. s. w. den Friedensfürsten. Allein gegen diese unnatürliche Erklärung sprechen schon die Accente; es müſste alsdann unter אֲבִי עַד ein Athnach stehen. Auch ist die Nennung so vieler Nahmen des Jehovah hier ganz unpassend und an allen übrigen Stellen bezeichnet das nach קָרָא שְׁמוֹ gesetzte Nomen immer den Genannten, nie den Nennenden. Hinsichtlich der folgenden Nahmen ist im Allgemeinen zu bemerken, daſs die neueren Ausleger dieselben zu sehr vereinzelt betrachtet, nicht bedacht haben, daſs wenn auch bei einzelnen derselben eine Deutung auf ein menschliches Subject möglich wäre, dieselbe doch durch die Verbindung ausgeschlossen wird, in der sie mit den übrigen stehen. Der erste Nahme ist פֶּלֶא. Dies Wort bedeutet eigentlich als Abstractum Wunder und steht besonders von den wunderbaren Begebenheiten, durch welche sich Gott in der Geschichte der Israeliten verherrlichte. Hier steht es als Abstractum pro concreto, als stärkerer Ausdruck für wunderbar. Es wird dadurch bezeichnet, daſs der groſse König seinem Wesen und seinen Handlungen nach über den gewöhnlichen Naturlauf erhaben, daſs seine ganze Erscheinung ein Wunder seyn werde. Diese Bedeutung des Wortes wird gesichert durch die Paralelstelle Richt. 13, v. 18, wo der Engel, der die Geburt des Simson ankündigt, sagt: warum fragst du nach meinem Nahmen; er ist wunderbar, פֶּלְאִי d. h. mein ganzes Wesen ist wunderbar, geheimniſsvoll und kann daher durch keinen menschlichen Nahmen bezeichnet werden. Treffend Plüschke, nur daſs er den Nahmen zu einseitig auf wunderbare Handlungen, nicht auf das Übernatürliche des Wesens bezieht: „Wunderbar wird man ihn nennen, wegen der groſsen Ereignisse, die sich beim Antritte seiner Regierung und während derselben begeben wer-

den, ähnlich den grofsen Thaten Gottes, die Israel gesehen und erfahren hatte in früherer Zeit z. B. bei der Führung aus Ägypten durchs Meer, durch die Wüste, durch den Jordan." Nach Jahn und Gesenius soll das Wort hier nichts weiter bezeichnen, als insignis, ausgezeichnet, aufserordentlich. Aber da פֶּלֶא der stehende Ausdruck für Wunder ist, vgl. z. B. Exod. 15, 11. Ps. 77, 12. 15. 78, 12. Dan. 12, 6, so sind wir grade hier bei der Verbindung mit anderen so vielsagenden Nahmen am allerwenigsten berechtigt, das Wort im uneigentlichen Sinne zu nehmen. — Der zweite Nahme, יוֹעֵץ, ist Bezeichnung der Weisheit und Einsicht. Nach Gesenius soll er neben der Bedeutung Rathgeber zugleich den Begriff Versorger haben. Allein dagegen spricht die Paralelstelle Cap. 11, v. 2. Was dort durch רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה, den Geist des Rathes und der Stärke, ausgedrückt wird, wird hier bezeichnet durch יוֹעֵץ und אֵל גִּבּוֹר. Übernatürliche Weisheit und göttliche Kraft werden den grofsen König, als die beiden Haupttugenden eines Regenten zieren. — Der dritte Nahme ist אֵל גִּבּוֹר, der starke Gott. Gesenius: der starke Held. Allerdings hat אֵל auch diese Bedeutung; aber gegen ihre Anwendung an unserer Stelle spricht theils Cap. 10, 21., wo beide Wörter ebenfalls in der Bedeutung, starker Gott, vorkommen, theils der folgende Nahme, welcher ebenfalls dem Könige eine göttliche Eigenschaft beilegt. Dafs die Lehre von der wahren Gottheit des Messias schon unter dem A. B. bekannt war, haben wir in der allgemeinen Einleitung gesehen; auch der Nahme Immanuel bezeichnete einen menschgewordenen Gott. Wenn Gesenius, falls man die Bedeutung Gott hier annehme, an die Gewohnheit der Morgenländer erinnert, Königen göttliche Attribute beizulegen, so hat er den Unterschied der Hebräer von allen abgöttischen Völkern ganz aufser Augen gelassen. Die Benennung Sohn Gottes, in dem alttestamentlichen Sinne der Vertretung und Un-

terordnung, kam den theokratischen Königen, so wie den übrigen theokratischen Obern, mit vollem Rechte zu. Hätte aber Jesaias einen irdischen König Gott genannt, oder ihm göttliche Prädicate beigelegt, so würde er seinem Berufe die Rechte Gottes gegen jeden Eingriff zu vertreten, gradezu entgegen gehandelt und sich der Würde eines Propheten unwürdig gemacht haben. Auf eine andere Weise sucht Plüschke die Gottheit des Königes zu entfernen. „Meiner Meinung nach — sagt er — ist dieser Nahme ganz symbolisch. Gottstark oder Starkgott, Gottheld soll der Messias heifsen, um durch diesen Nahmen an Gottes Stärke zu erinnern." Allein diese Erklärung wird schon allein durch die Verbindung zurückgewiesen in der אל גבור mit יועץ steht. So wie das letztere die Weisheit, so mufs das erstere nach der Paralelstelle Cap. 11, 2 die Stärke des Regenten bezeichnen. Gegen die Accente wollen mehrere Ausleger die beiden Wörter אל und גבור auseinander reifsen. So schon Aquila: ἰσχυρὸς, δυνατὸς und Jahn: *deus, fortis.* — Der vierte Nahme ist אֲבִי עַד wörtlich: Vater der Ewigkeit. Dieser läfst eine doppelte Erklärung zu. Entweder, man nimmt an, dafs Vater der Ewigkeit, nach dem häufigen Gebrauche des Stat. constr., so viel sey, als ewiger Vater. Dann würde gesagt werden, dafs der Messias nicht, wie ein trefflicher weltlicher König, nach kurzer Herrschaft sein Volk verwaist zurücklassen, sondern es in alle Ewigkeit beherrschen und beglücken werde. Oder, man vergleicht den Arabischen Sprachgebrauch, nach dem der Vater einer Sache derjenige genannt wird, der sie besitzt z. B. der Vater der Barmherzigkeit, der Barmherzige. Man ist um so mehr berechtigt, diesen Sprachgebrauch hier anzuwenden, als sich derselbe im Hebräischen grade in Nominibus propriis sehr häufig findet. So z. B. אֲבִיאֵל Vater der Stärke d. h. Starker. אֲבִידָע Vater des Wissens, d. h. Einsichtsvoller. אֲבִיהוּד Vater der Herrlichkeit, Herrlicher. אֲבִיטוּב Vater der Güte, Gütiger. אֲבִינֹעַם Vater

der Huld, Huldreicher. אֲבִי שָׁלוֹם Vater des Friedens, Friedereicher. Nach allen diesen Analogien wäre Vater der Ewigkeit s. v. a. Ewiger. Nach beiden Erklärungen, unter denen sich die letzte besonders empfiehlt, wird hier dem Messias eine göttliche Eigenschaft beigelegt. Denn wenn auch der Begriff der Ewigkeit im Hebräischen zuweilen da gesetzt wird, wo nur die längste Dauer ausgedrückt werden soll, welche eine Sache ihrer Natur nach haben kann, so muſs doch diese Beschränkung durch den Context gegeben seyn; so z. B. in der Stelle Deuter. 15, 17: „so ist er dein Knecht ewiglich" für lebenslang. Hier dagegen ist nicht nur im Contexte keine Hinweisung auf eine solche Beschränkung vorhanden, sondern die Zusammenstellung mit den übrigen Benennungen nöthigt uns, auch diesen Nahmen in seiner umfassendsten Bedeutung zu nehmen. Die ewige Regierung des Messias im Gegensatze gegen die zeitliche der menschlichen Leiter der Theokratie, wird auch in Ps. 72 besonders hervorgehoben, welcher überhaupt mit unserer Weissagung viel Verwandtes hat. Daſs das ewiglich auch dort v. 17 in dem strengeren Sinne zu nehmen sey, erhellt aus dem hinzu gesetzten: „so lange die Sonne währet." — Paulus und Jahn erklären: Vater seines Zeitalters; aber ganz willkührlich, da עַד nie in dieser Bedeutung vorkommt. Grammatisch unrichtig und auſserdem sehr gezwungen Herder: mein Vater auf ewig hin, scil. wird er zum Jehovah sagen. Dann müſste doch wenigstens אָבִי stehen. Gegen die Analogie der übrigen Benennungen Plüschke: Ewigvater, zur Erinnerung, daſs Gott ewig Vater seines Volkes sey. — Der fünfte Nahme ist שַׂר שָׁלוֹם, Friedefürst. Es ist wohl in diesem Nahmen eine Anspielung auf den Nahmen Salomoh, der Friedliche, der vielleicht in Ps. 72 dem Messias gradezu beigelegt wird. So wie unter der Regierung Salomohs die Theokratie sich eines äuſserlichen, vorübergehenden Friedens erfreute, so wird unter der Regierung seines groſsen Nachfolgers und Gegenbildes die

Theokratie sich eines wahren und ewigen Friedens erfreuen. Ganz ähnlich wird der Messias schon in dem Segen Jakobs שִׁילֹה der Beruhiger, genannt.

V. 6. Ohne Ende wird die Herrschaft, ohne Ende wird der Friede zunehmen auf dem Throne Davids und in seinem Königreiche, dafs er es befestige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit. Der Eifer Jehovahs des Allmächtigen wird diefs thun. Das Wort מַרְבֵּה, Mehrung, ist ein Nomen gebildet nach der Form מַשְׁקֶה und מַרְאֶה, eigentlich eine Participialform. In der Mitte steht ein ם finale, welches wahrscheinlich zuerst zufällig gesetzt wurde und in dem man nachher grofse Geheimnisse gesucht hat. Das „auf dem Throne Davids und über seiner Herrschaft, dafs er sie befestige u. s. w." ist concis gesagt f. diese Mehrung des Friedens wird ausgehen von dem Messias, welcher auf dem Throne Davids sitzend ihn über sein Reich, die Theokratie, bringen und stets darauf bedacht sein wird, dasselbe durch Recht und Gerechtigkeit zu stützen. Der Sinn: Die Theokratie wird durch den grofsen Nachkommen Davids, den Messias, immer mehr an Ausdehnung gewinnen und nach Besiegung des ihr entgegenstehenden wird vollkommner innerer und äufserer Friede ihre Mitglieder beglükken. Die Herrschaft wird aber nicht, wie irdische Reiche durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit, welche die bisher feindlichen Völker bewegen wird, sich ihr willig und freudig zu unterwerfen, gegründet, durch sie befestigt und mit ihr verwaltet werden. (Vgl. die Paralelstelle Ps. 72, 12 f. wo die freiwillige Unterwerfung der Heidenvölker ebenfalls dargestellt wird als hervorgebracht durch die Gerechtigkeit, Milde und Barmherzigkeit des grofsen Königs.) Während weltliche Reiche untergehen, wird das Reich des Messias ewig seyn, wie sein König. Vgl. Ps. 72, v. 17. — In den letzten Worten: der Eifer Jehovahs wird dies bewirken, kann das Wort קִנְאַת in

doppelter Bedeutung genommen werden; entweder kann man darunter mit Herder den Eifer Gottes für seine Ehre verstehen, welcher ihn bewog, seine dem Bundesvolke gegebene Verheifsung eines zukünftigen grofsen Davididen zu erfüllen, zugleich auch seine Ehre gegen die Götzen zu retten, oder man kann קִנְאַת in der Bedeutung Liebeseifer nehmen, die es öfter z. B. Hohesl. 8, 6 hat. Die Erweckung eines so herrlichen Königes, die Gründung seines ewigen Reiches, die Besiegung alles demselben Widerstehenden ist ein Werk der Liebe Gottes, die ihn antreibt, sich seines Volkes zu erbarmen, das durch seine Werke ein ganz anderes Schicksal verdient hätte.

Wir haben zum Schlusse hier noch einige allgemeine Bemerkungen über das Subject von v. 5. 6 hinzuzufügen. Die älteren Ausleger erkannten als dasselbe einstimmig den Messias an; selbst von den Juden wurde diese Ansicht erst später verlassen. Auf den Messias deuten die Stelle der Chaldäische Paraphrast, der unter dem Nahmen Bereschit Rabbah bekannte Commentar über die Genesis zu Gen. 41, v. 44. bei Raym. Martini *pugio fidei* Th. III, Abschn. 3. Cap. 14 §. 6; der Rabbi Jose Galiläus in dem Buche Echa Rabati, einem Commentar über die Klagelieder, bei Raym. Mart. l. c. III, 3. Cap. 4, §. 13.*) Ben Sira fol. 40 der Ausgabe Amsterd. 1679 zählt unter die acht Nahmen des Messias auch die aus unserer Stelle entnommenen: Wunderbar, Rathgeber, starker Gott, Friedensfürst. Unter den neueren christlichen Auslegern sind dieser Erklärung treu geblieben Cube, Dathe, Michaelis, Döderlein, Lowth, Koppe, Plüschke, Kuinöl, Herder, v. d. Palm, Rosenmüller, Umbreit (in den theol. Studien und Critiken 1, 2 p. 307) u. A. Die späte-

*) א״ר יוסי הגלילי אף שמו של משיח שלום שנ׳ אבי עד שר שלום. Es sagt der Rabbi Jose der Galiläer: der Nahme des Messias ist auch שלום, wie es heifst Jes. 9, v. 6: Vater der Ewigkeit, Friedefürst.

ren Jüdischen Ausleger dagegen fanden es anstöfsig, dafs der Messias hier gegen ihren Lehrbegriff als Gott geschildert wird. Sie verliefsen daher aus dogmatischen Gründen die recipirte Erklärung und suchten die Stelle dem Hiskias anzupassen, mufsten sich aber zu dem Ende die gröfsten Verdrehungen erlauben. Unter ihnen jedoch läfst R. Lipmann die Messianische Erklärung noch gewissermaafsen gelten. Anerkennend, dafs die Weissagung sich nicht ausschliefslich auf den Hiskias beziehen könne, dehnt er sie auf alle Nachfolger aus dem Hause Davids aus, mit Einschlufs des Messias, durch den sie ihre vollkommenste Erfüllung erhalten soll. Unter den christlichen Auslegern verliefs die Messianische Erklärung zuerst Grotius. Selbst Clericus erkennt an, dafs die Prädicate auf den Hiskias nur *sensu admodum diluto* passen. Unter den neueren Auslegern dagegen hat die Erklärung vom Hiskias mehrere Vertheidiger gefunden, unter Andern Hezel, Hensler, Paulus, den Verf. des exeg. Handb., Jahn (append. herm. II, p. 133 ff. vgl. die Widerlegung seiner gewaltsamen Erklärung bei Gesenius) und Gesenius, der diese Hypothese durch die Annahme modificirt hat, dafs der Prophet seine Messianischen Hoffnungen und Wünsche an den Hiskias geknüpft und die Realisirung derselben von ihm erwartet habe.

Sehen wir zuerst von dieser Modification ab, so wird es uns nur aus dogmatischer Befangenheit begreiflich erscheinen, wie man den König Hiskias für das Subject unserer Weissagung halten konnte. Gegen denselben und für den Messias sprechen hauptsächlich folgende Gründe.

1) Das Zeugnifs des N. T. Zwar behauptet Gesenius, man brauche sich um so weniger zur Annahme der Messianischen Erklärung zu entschliefsen, da dieselbe kein Zeugnifs des N. T. für sich habe; allein mit Unrecht. Denn müssen, wie wir gesehen haben, Cap. 8, v. 23 und 9, 1 nach dem Zeugnisse des N. T. und aus inneren Gründen von der Verherrlichung und den Segnungen erklärt werden, welche dem mit Schmach be-

deckten Galiläa durch den Messias zu Theil werden sollen, so läfst sich doch nicht wohl absehen, wie der v. 5. 6 geschilderte Urheber dieser Verherrlichung und dieser Segnungen ein Anderer seyn könne als der Messias.

2) Gegen den Hiskias entscheidet, dafs hier nicht etwa von einer blos dem Reiche Juda bestimmten Beglückung, sondern von einer Verherrlichung die Rede ist, welche vorzugsweise der zu dem Reiche der zehn Stämme gehörenden Provinz Galiläa zu Theil werden soll, worauf Hiskias gar keinen Einflufs hatte und haben konnte.

3) Gegen den Hiskias und gegen jeden irdischen Herrscher sprechen die Prädicate, welche dem grofsen Könige hier beigelegt werden. Treffend Herder (hebr. Poesie II, p. 437): „Konnte der Prophet deutlicher zu erkennen geben, worauf er ziele? Wahrlich auf keinen Hiskias, oder Hiskiassohn, als ob er ein Geburtscarmen schriebe; er redet von einem Könige, der alle Nahmen und Segen des Geschlechtes David auf sich trüge und die verheifsene glückliche goldene Zeit errichte." Betrachtet man auch die Weissagung nur als menschliche Vorahnung, wie konnte der Prophet, dem man ja sonst einen so grofsen politischen Scharfblick beilegt und aus demselben seine erfüllten Weissagungen erklären will, erwarten, dafs der damals etwa 10jährige Hiskias, der unter so ungünstigen Verhältnissen auftrat, die Hoffnungen, die er von dem zukünftigen Herrscher ausspricht, realisiren, sein Reich unendlich ausdehnen und eine ewige Herrschaft gründen werde? Wie konnte er dem Hiskias, einem schwachen Menschen, göttliche Prädicate beilegen und also der Majestät des Gottes zu nahe treten, dessen Diener er war? Nur durch eine unsinnige Schmeichelei, die dem Hiskias selbst als Satire erscheinen mufste, hätte Jesaias von dem Hiskias solches aussagen können; gegen jeden Verdacht derselben aber wird er durch seinen historisch constatirten Charakter gesichert. Wenn man sich darauf beruft, dafs ähnliche ideale Hoffnungen, oder Schmeicheleien auch Ps. 2. 45. 72. 110 von

Israelitischen Königen vorkommen, so setzt man fälschlich und weder den natürlichen Sinn dieser Psalmen, noch die Auctorität Christi und seiner Apostel achtend voraus, daſs diese Psalmen nicht vom Messias, sondern von einem irdischen Könige zu erklären seyen. Selbst bei den abgöttischen Völkern entstand die Beilegung göttlicher Nahmen und Prädicate an die Könige erst in einer späteren verdorbenen Zeit, und wie die Juden darüber urtheilten, möge das Beispiel des Josephus zeigen, der Arch. XIX, 8, 2 den Tod des Agrippa als Strafe dafür betrachtet, daſs er das Betragen des Volkes, das ihm als einem Gotte zurief, nicht miſsbilligte.

Für den Messias spricht 4) die Ähnlichkeit unserer Weissagung mit andern Messianischen Stellen, nahmentlich mit den angeführten Psalmen, besonders Ps. 72 und mit den übrigen Messianischen Weissagungen im 1sten Theile des Jesaias. Es werden hier dem Messias die Merkmahle beigelegt, die in den Messianischen Weissagungen beständig wiederkehren, der beständige Friede unter seiner Regierung, die groſse Ausdehnung derselben, ewige Herrschaft u. s. w.

Gegen den Hiskias ist 5) die Paralelstelle Cap. 7, 14. Wir haben schon früher auf die Ähnlichkeit beider Stellen aufmerksam gemacht und gezeigt, daſs beide sich auf ein und dasselbe Subject beziehen müssen. Kann nun Hiskias, wie allgemein zugestanden ist, nicht das Subject der ersteren Stelle seyn, so darf er auch hier nicht als Subject angenommen werden.

Gegen die Annahme aber, wodurch Gesenius die Erklärung vom Messias und vom Hiskias zu vereinigen gesucht hat, spricht, daſs sich kein analoges Beispiel anführen läſst, daſs ein Prophet seine Messianischen Hoffnungen an ein bestimmtes Subject, durch das sie nicht realisirt wurden, geknüpft hätte. War den Propheten gleich die Zeitferne unbekannt, welche sie von dem Messias trennte und mochten sie daher auch, ebenso wie die Apostel von der zweiten Zukunft Christi, glauben, daſs seine Erscheinung noch zu ihrer Zeit erfolgen könne, so läſst sich doch aus keiner Stelle erweisen,

dafs sie über das ihnen von oben Mitgetheilte hinausgehend, dieselbe als noch zu ihrer Zeit bestimmt bevorstehend vorher verkündet hätten. An den Hiskias aber konnte der Prophet seine Messianischen Hoffnungen um so weniger anschliefsen, als nach Cap. 7, 14 und nach unserer Stelle der Messias ein höheres übermenschliches Wesen seyn soll, wofür der Prophet den Hiskias doch wohl schwerlich halten wurde. Auch müfste man, die Ansicht von Gesenius als richtig angenommen, nun auch alle Messianischen Weissagungen des Jesaias auf den Hiskias beziehen, wodurch man sich in viele Ungereimtheiten verwickeln würde.

Die Gründe, welche man gegen die Messianische Erklärung vorgebracht hat, fallen bei gewonnener Einsicht in die Natur der prophetischen Anschauung von selbst weg. Der gewöhnlichste Einwand ist der: der ganze Zusammenhang erfordere ein gegenwärtiges, nicht ein zukünftiges Subject und man müsse daher das Ganze auf einen schon gebohrenen Prinzen aus der Königlichen Familie beziehen; allein richtig bemerkt dagegen schon Lowth, es sey beständige Sitte der Propheten zeitliche Errettungen mit geistlichen Errettungen in Verbindung zu setzen. So wie Jesaias im zweiten Theile immer die Befreiung aus dem Exil mit der Befreiung durch den Messias verbindet und von der ersteren auf die letztere übergeht, so wie er zu Ende von Cap. 10 den Untergang der Assyrer beschreibt und dann Cap. 11 plötzlich auf das Messianische Reich kommt, so bietet sich auch hier seinem Blicke plötzlich die höhere Wohlthat dar, nachdem er Cap. 8, v. 9. 10 die niedere geschildert hatte. Jede Errettung in der näheren Zukunft führte die Propheten zugleich auf die gröfste Errettung in der ferneren Zukunft, um derentwillen die nähere geschah und welche zugleich ihre Gewähr bildete. Die Zeitferne kommt dabei gar nicht in Betracht, weil sie von den Propheten, die alle Begebenheiten der Zukunft in ein Gemählde vereinigt schauen, nicht beachtet wird und ihnen unbekannt bleibt. — Ein anderer

Grund gegen die Messianische Erklärung, dafs hier politische Erwartungen zu Grunde liegen und von keinem moralischen Reiche die Rede sey, ist theils hervorgegangen aus falsch buchstäblicher Auffassung der Weissagung und Verkennung ihres bildlichen Charakters, theils aus Unkenntnifs der Natur des Reiches Christi, dessen König und Regent Christus in dem allereigentlichsten Sinne ist, nachdem er sich durch seine Erniedrigung und die durch dieselbe gestiftete Erlösung das Recht auf die Herrschaft erworben.

Cap. 11 u. 12.

Es bildet dieser Abschnitt einen Theil eines gröfseren Ganzen, welches mit Cap. 10, 5 beginnt. Der Inhalt dieses ganzen Stückes ist folgender: Der Prophet hatte in dem vorigen schon wiederholt das Unglück geschildert, welches die Assyrer, ein Werkzeug in der Hand des Herrn, zuerst über Israel, dann auch über Juda bringen sollten. Er hatte noch in dem vorigen, wenn gleich dem unsrigen nicht gleichzeitigen, doch gewifs nicht ohne Absicht mit ihm zusammen gestellten Stücke, Cap. 9, 7 — 10, 4, wahrscheinlich verfafst, als die mit den Israeliten verbündeten Syrer schon von den Assyrern besiegt worden, den Israeliten die wegen ihrer Verbrechen bevorstehende Verheerung ihres Landes und die endliche gänzliche Vernichtung ihres Staates gedroht. Diese Drohung war in dem Zeitraum, welcher zwischen unserer Weissagung und der vorigen verflossen, schon in Erfüllung gegangen. Der König Tiglathpilesar war nach Eroberung Syriens in das Reich der 10 Stämme eingebrochen und hatte einen Theil seiner Bewohner in die Gefangenschaft fortgeführt, Salamassar hatte später Samariah eingenommen und dem Reiche der zehn Stämme fast ganz ein Ende gemacht, indem nur wenige Bürger desselben im Lande zurück gelassen wurden. Auch Juda hatte schon unter Ahas viel von den Assyrern erlitten, bei denen es thörichterweise

die Hülfe gesucht, welche Jesaias vergeblich allein bei Gott zu suchen ermahnt hatte. Gröſseres Unglück stand für dasselbe von dieser Seite noch zu befürchten. Unter diesen Umständen trat der Prophet auf und hielt die gegenwärtige Rede, deren Zweck es ist, den gesunkenen Muth des Volkes zu beleben, es zu erheben zum festen Vertrauen auf seinen Gott, der zwar schwere Strafgerichte über dasselbe verhängen kann, weil nach dem in der Theokratie herrschenden Gesetze der sichtbaren Vergeltung Sünde und Abfall nicht unbestraft bleiben dürfen, der aber nimmer sein Volk ganz untergehen lassen wird, weil seine Bestimmung, den Messias unter sich aufzunehmen, noch nicht erfüllt worden.

Die ganze Rede ist erfreulichen Inhaltes; zu drohen brauchte der Prophet nicht mehr, weil seine frühere Drohung schon in Wirklichkeit übergegangen und alles vor dem bevorstehenden Einbruche des Königs von Assyrien in Schrecken war. Eine doppelte Befreiung des Bundesvolkes bietet sich dem Propheten in der inneren Anschauung dar; die letztere und gröſsere dient zur Bestätigung der ersteren, indem sie dieselbe voraussetzt.

Der erste Theil Cap. 10, v. 5 — 35 ist hauptsächlich gegen den König von Assyrien gerichtet. Dieser hatte, uneingedenk seiner Bestimmung ein Werkzeug in der Hand Gottes zu seyn zur Bestrafung seines abtrünnigen Volkes, sich selbst alle seine Siege zugeschrieben; er glaubte mit leichter Mühe das Bundesvolk ganz besiegen zu können und spottete in frechem Übermuthe des allmächtigen Gottes Israel, als eines Ohnmächtigen, der seinem Volke nicht helfen könne. Darum soll schwerer Untergang ihn treffen. V. 5 — 27. Zwar wird es ihm gelingen bis vor Jerusalem zu dringen; aber wenn er sich anschickt, die Stadt einzunehmen, wird die von Jehovah gesendete Strafe ihn ereilen. V. 28 — 34. Wie auffallend diese Weissagung geschichtlich bestätigt wurde ist bekannt. Vgl. Cap. 37.

Der

Der zweite Abschnitt Cap. 11. 12 steht mit dem vorigen in der engsten Verbindung. Dies geht schon hervor aus dem Vav copulativum, womit er beginnt, dann daraus, dafs sich das Bild in dem ersten Verse dieses Capitels offenbar auf das Bild in den letzten Versen des vorigen bezieht; die Assyrer waren dort mit einem stattlichen Walde verglichen worden, der durch Jehovahs Hand abgehauen werden soll; hier dagegen erscheint das Haus Davids als ein abgehauener Stamm, aus dessen Wurzeln ein kleines Reis aufschiefsen und anfangs unscheinbar, zu einem stattlichen Baume emporwachsen werde. Es beschäftigt sich dieser Abschnitt fast ganz mit der Schilderung der herrlichen Eigenschaften des grofsen Wiederherstellers und Königes und der Beschaffenheit seines Reiches. Daraus haben Reinhard u. A. einen Beweis gegen jede Verbindung mit dem Vorhergehenden entnehmen wollen; aber ganz mit Unrecht, da es ja Sitte der Propheten ist, an die Schilderung der niederen, in der näheren Zukunft bevorstehenden Befreiung, die Schilderung der höheren und ferneren anzuknüpfen.

Der Inhalt ist folgender. Aus der in gänzliche Niedrigkeit versunkenen Familie Davids wird dereinst ein Herrscher erstehen, der anfangs gering und unscheinbar zu grofser Herrlichkeit gelangen wird. Der Geist Gottes, der sein bleibendes Eigenthum werden soll, wird ihn mit allen Gaben ausrüsten, deren er zur Führung seines Amtes bedarf. Durch denselben wird es ihm leicht werden die Frommen und Gottlosen von einander zu unterscheiden; er wird in das Innere blicken und daher nicht, wie weltliche Könige, durch den äufseren Schein geblendet werden. Während er sich der unterdrückten Unschuld annimmt und denen Recht verschafft, die sich selbst kein Recht verschaffen können, wird er die Gottlosen, nicht etwa, wie weltliche Könige pflegen, durch äufsere Strafen, sondern durch sein blofses Wort vernichten; nicht weltliche Pracht, sondern Gerechtigkeit und Treue wird sein schönster Schmuck seyn. V. 1 — 5. Nachdem der Prophet also die Person des

grofsen Wiederherstellers geschildert hat, geht er zur Beschaffenheit seines Reiches über. Unter seiner Regierung wird selbst in der unvernünftigen Schöpfung aller Unfriede und alle Zerstöhrung aufhören, welche durch die Sünde in dieselbe hineingekommen; kein Frevel, keine Sünde wird mehr begangen werden; sein Reich wird nicht blofs über das alte Bundesvolk sich erstrecken; die Heidenvölker, früher den Götzen zugethan, werden sich voll Ehrfurcht an ihn wenden. V. 6 — 10. Während der Prophet in dem ersten Theile des Capitels mehr von dem Messias im Allgemeinen und seinem Reiche geredet hatte verkündet er v. 11 — 16 unter der Hülle theokratischer Bilder, was er speciell dem Bundesvolke leisten werde, für welches ja die Weissagung zunächst bestimmt war. Die Aufnahme der, wie der Prophet voraussieht, in den Zeiten der Erscheinung des Messias in den verschiedensten Ländern zerstreuten Juden, wie sie theils schon erfolgt ist, theils noch vor Ende des gegenwärtigen Weltlaufes erfolgen wird, schildert er unter dem Bilde einer Zurückführung derselben in das heilige Land, den damahligen Sitz des Reiches Gottes, das sich in der Anschauung des Propheten nicht anders als an dasselbe geknüpft darstellen kann; die Eintracht und Liebe, welche die Glieder des Bundesvolkes zur Zeit des Messias mit einander verbinden wird, unter dem Bilde der Aufhebung der verderblichsten Trennung der früheren Geschichte, der Feindschaft zwischen Ephraim und Juda; das Glück, dessen sich das Volk erfreuen soll, unter dem aus dem glücklichen Davidischen Zeitalter entnommenen Bilde einer Besiegung der feindlichen Nachbarvölker; die Wegräumung aller Hindernisse, welche dem Heile des Volkes im Wege standen, unter dem aus der Geschichte der Befreiung aus Ägypten entnommenen Bilde einer Austrocknung des rothen Meeres und des Euphrat. Cap. 12 enthält dann ein Danklied, welches der Prophet den Geretteten in den Mund legt.

Mehrere neuere Gelehrte (Vater, commentatio in Jes. XI, Rosenmüller und De Wette Einl. p. 234) haben die Ächtheit

von Cap. 11. 12 theils ganz, theils theilweise bezweifelt. Vertheidigt ist sie dagegen von Beckhaus, Integrität der prophetischen Schriften p. 77 ff. Jahn Einl. II, 474. Bertholdt Einl. p. 1392. Gesenius z. d. St. Der einzige einigermaafsen scheinbare Einwurf gegen die Ächtheit ist der, dafs der Prophet v. 1 von der Davidischen Königsfamilie als in gänzliche Niedrigkeit versunken, und von den Juden eben so wohl wie von den Israeliten v. 11 f. also redet, als ob sie schon in die fernsten Länder ins Exil fortgeführt seyen. Dieser Grund konnte auch von Gesenius von seinem Standpuncte aus nicht gehörig widerlegt werden. Er verliert aber alle Bedeutung, sobald wir hier die in der Einleitung zum zweiten Theile zu begründende Bemerkung anwenden, dafs die Propheten sich häufig in die Zukunft versetzen, welche ihnen dann in der inneren Anschauung zur Gegenwart wird. So schildert der Prophet auch hier nicht die Lage der Dinge, zu seiner, sondern zu der Zeit, wo der grofse verheifsene Wiederhersteller erstehen sollte.

Die Beziehung der Weissagung auf den Messias ist so deutlich, dafs nach dem Vorgange des chald. Paraphrasten die meisten, Jüdischen Ausleger, namentlich Jarchi, Abarbanel und Kimchi sie vertheidigen. Ihre Zeugnisse finden sich gesammelt in einer Schrift von Seb. Edzardi, *undecimum cap. Esaiae Christo vindicatum adversus Grotium et sectatores ejus, imprimis Herm. v. d. Hardt. Hamb.* 1696. Unter den neueren Auslegern ist sie vertheidigt worden von Michaelis, Döderlein, Koppe, Lowth, Kube, Beckhaus (Integrität der proph. Schr. p. 77 ff.) Reinhard (explanatio loci Jes. XI, v. 1 — 5. Wittemb. 1783, wieder abgedr. in Velthusen, Kuinöl, Ruperti Comment. theol. V. 1 und in Reinhards opusculis theol. ed. Poelitz v. II.) v. d. Palm, Dereser, Jahn (append. Hermeneut. II. p. 123 sqq.) u. A. Gewissermaafsen gehören zu den Vertheidigern dieser Erklärung auch Eichhorn, Bauer, De Wette und Gesenius, obgleich sie nicht den historischen, sondern nur einen idealen Messias in der Weissagung verkündet finden.

Dennoch aber haben mehrere Ausleger sich bewogen gefunden, die natürliche Erklärung zu verlassen und ein anderes Subject aufzusuchen. Nur Wenigen hat sich die abgeschmackte keine weitere Berücksichtigung verdienende Erklärung vom Serubabel empfohlen. *) Mehrere und berühmtere Anhänger dagegen hat die Erklärung vom Hiskias gefunden. Ihrer erwähnt schon Ephraem Syrus; unter den Juden folgten ihr Moses Hakkohen und Abenesra; unter den christlichen Auslegern war Grotius der erste, der sich zu ihr bekannte, doch also, daſs er zugleich eine höhere Beziehung auf den Messias annahm *(Redit ad laudes Ezechiae, sub quibus sublimiores latent Messiae laudes.)*. Ihm folgte Dathe; die alleinige Beziehung auf den Hiskias behauptete Hermann v. d. Hardt in einer 1695 erschienenen Schrift, welche confiscirt wurde; unter den neueren Auslegern Bahrdt, Hezel, Paulus, Hensler, Augusti, Holzapfel u. A.

Unzureichend sind die Gründe, welche von diesen Auslegern und von denen, welche die Erklärung von dem idealen Messias vertheidigen, gegen die streng Messianische Erklärung vorgebracht worden. Sie sind groſsentheils hervorgegangen aus Verkennung des bildlichen Charakters der prophetischen Rede. So sagt Gesenius: „Züge als v. 4. 5 schlieſsen jeden anderen als einen politischen Messias und König des Israelitischen Staates aus." Allein wir haben schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt, daſs Personen des A. B. nothwendigerweise das Substrat bilden muſsten, an welches sich in der Anschauung der Propheten die Idee des Messias anschloſs, sich in ihnen gleichsam verkörperte. So wie nun an andern Stellen der Messias als Prophet und Hohenpriester erscheint, weil sich dem Propheten derjenige Theil seines Berufes darbot, welcher mit

*) Sie wird schon von Theodoret erwähnt: ἄξιον δὲ θρηνῆσαι τὴν Ἰουδαίων ἐμβροντησίαν, οἳ τῷ ζοροβάβελ ταύτην προσαρμόζουσι τὴν προφητείαν.

dem Berufe der Propheten und Hohenpriester unter dem A. B. Verwandschaft hatte, so erscheint hier und an zahlreichen andern Stellen der Propheten der Messias unter dem Bilde eines Königes, weil sich dem Propheten derjenige Theil seines Berufes darbietet, der mit dem, königlichen innere Verwandtschaft hat. Man darf nicht aufser Augen lassen, dafs die ganze Weissagung, die Andeutung der anfänglichen Niedrigkeit in v. 1 abgerechnet, auf den verherrlichten Messias geht; dafs man daher was hier von dem zukünftigen gesagt wird, nicht vergleichen darf mit dem was das N. T. von dem erschienenen im Stande der Erniedrigung, sondern es vergleichen mufs mit dem, was es vom Erhöhten aussagt, der zur Rechten des Vaters die Herrschaft führt; dann wird sich nach Abzug der theokratischen Einkleidung vollkommne Übereinstimmung finden.

Die Gründe für die Erklärung vom Messias und gegen die Erklärung vom Hiskias sind folgende.

1) Die Messianische Erklärung hat das Zeugnifs der Tradition für sich, welche uns der Chaldäische Paraphrast aufbewahrt hat. Er übersetzt den ersten Vers: וְיִפּק מַלְכָּא מִבְּנוֹהִי דְיִשַׁי וּמְשִׁיחָא מִבְּנֵי בְנוֹהִי יִתְרַבֵּי. Auch das N. T. zeigt dafs die Erklärung vom Messias die gewöhnliche war; auch ohne ausdrückliche Citation werden aus ihr entnommene Benennungen dem Messias beigelegt, vgl. Apoc. 5, 5. 22, 16 ἡ ῥίζα Δαβίδ. — Dazu kommen dann die bestimmten Zeugnisse des N. T., welche erweisen, dafs die traditionelle Erklärung von den Verff. desselben gebilligt wurde. Röm. 15, 12 führt Paulus diese Weissagung an und erweist aus ihr die Berufung der Heiden. 2 Thess. 2, 8 bedient sich Paulus der Worte von v. 4 und legt das in ihm Ausgesagte dem Messias bei.

2) Auf den Messias führt jeden Unbefangenen die Vergleichung der Paralelstellen. Wir wollen hier aus der grofsen Masse nur einiges anführen. Der Messias erscheint hier unter dem Bilde eines Spröfslings oder Schöfslings. Dies ist aber ein

so gewöhnliches Bild zur Bezeichnung des Messias, dafs der Nahme Sprößling fast gradezu zum Nomen proprium desselben wurde. Vgl. zu Cap. 4, 2. Eine sehr auffallende Ähnlichkeit aber mit v. 1 unsers Cap. bietet Cap. 53 v. 1 dar, wo der Messias ebenso wie hier zur Bezeichnung seiner anfänglichen Niedrigkeit mit einem schwachen und dünnen Reise verglichen wird. Die Weissagungen Cap. 2. Cap. 4 u. 9 haben mit der unsrigen die gröfste Ähnlichkeit, und sie kann nur gezwungen auf ein anderes Subject bezogen werden. Ebenso die Weissagung Micha 5, 1. Überhaupt sind die Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Gottes, die Heiligkeit seiner Glieder, die Aufhebung alles Unfriedens Züge, welche in den Messianischen Weissagungen beständig wiederkehren.

3) Es sind in der Weissagung einige Züge eingeflochten, welche auf eine mehr als menschliche Würde ihres Subjectes führen. Nach v. 4 tödtet derselbe die Gottlosen, nicht etwa wie irdische Könige pflegen, durch äufsere Mittel, sondern durch sein blofses Wort, ein Ausdruck der sonst vom Jehovah gebraucht wird. Nach v. 10 werden die Heidenvölker sich zu ihm versammeln, um ihm religiöse Ehrfurcht zu beweisen.

4) Es geht aus Cap. 10, v. 11 hervor, dafs das ganze Stück nicht vor dem 6ten Jahre des Hiskias verfafst seyn kann. Denn in diesem Jahre erfolgte die Eroberung Samarias, welche an dieser Stelle als schon geschehen vorausgesetzt wird. Es läfst sich sogar aus manchen Gründen wahrscheinlich machen, dafs die Weissagung nicht lange vor dem Einfalle des Sanherib in Juda im 14ten Jahre des Hiskias abgefafst seyn kann, welcher den Zeitpunct bildet, vor welchem die Weissagung verfafst seyn mufs, weil er hier noch als zukünftig vorher verkündet wird. Hiskias hatte also jedenfalls schon eine geraume Zeit regiert, als die Weissagung bekannt gemacht wurde. Er kann daher schon deshalb nicht Subject unserer Weissagung seyn, weil hier ein künftiger Sprofs Davids verheifsen wird. Zwar suchen sich die Vertheidiger der Erklärung vom Hiskias da-

durch zu helfen, dafs sie die Verba in v. 1 als Praeterita nehmen und das Übrige dann als Gegenwart und Zukunft auffassen. Aber treffend bemerkt dagegen Gesenius: „Die Auffassung der Stelle theils als Gegenwart, theils als Zukunft scheint doch unzulässig und willkührlich, besonders wenn man das Stück in Verbindung setzt mit Cap. 10, wie schon das Wav v. 1 וְיָצָא gebietet. Wie die abwechselnden Praeterita, Futura und Participien dort beständig (s. bes. v. 34) von der Zukunft zu fassen sind, so auch hier; und nach der herrschenden Consecutio temporum kann וְיָצָא mit einem Futuro im paralelen Gliede nicht anders genommen werden." Da das Stück erst lange nach dem Regierungsantritte des Hiskias verfafst ist, so fällt auch die Behauptung Henslers weg, welcher meint, die Stelle lasse sich, auch wenn man sie im Futuro übersetzen wollte, doch vom Hiskias verstehen; es könne in derselben der Gedanke liegen, er werde einst den Thron seiner Väter einnehmen und weise regieren.

5) Wenn schon die Beziehung von Cap. 9 auf den Hiskias uns deshalb als unstatthaft erschien, weil der Prophet das dort ausgesagte nur vermöge einer unsinnigen Schmeichelei dem Hiskias beilegen konnte, so tritt dieser Grund hier noch weit stärker ein. Zur Zeit der Abfassung jener Weissagung war Hiskias noch nicht erwachsen und es liefse sich, abgesehen von dem wahren Begriffe eines Propheten, noch eher denken, wie sich an seine Person ideale Hoffnungen schliefsen konnten. Wie konnte Jesaias aber zu einer Zeit, da Hiskias schon lange regiert hatte, ihm, der zwar ein frommer, aber sonst nicht sehr ausgezeichneter König war, welcher den Rath des Propheten so sehr nöthig hatte, Gaben des göttlichen Geistes beilegen, wie sie selbst einem David nur durch Schmeichelei beigelegt werden konnten? wie durfte er erwarten, dafs unter seiner Regierung das goldne Zeitalter eintreten und alle Sünde aufhören, wie, dafs alle Heidenvölker sich zu ihm sammeln würden?

6) Dafs der Prophet nicht von einem gegenwärtigen, son-

dern von einem zukünftigen Sprösling Davids redet, geht hervor aus v. 1. Das Subject der Weissagung wird in demselben dargestellt unter dem Bilde eines anfangs schwachen Schöfslings, der aus den Wurzeln eines abgehauenen Stammes hervorsprofst. Dadurch wird offenbar angedeutet, dafs das Davidische Königshaus zur Zeit der Erscheinung des grofsen Erwarteten ganz herabgekommen und in Niedrigkeit versunken seyn solle. Dies pafst nicht auf den Hiskias, wohl aber auf Christum. Gesenius wendet dagegen ein, Wurzelschöfslinge schiefsen auch aus den Wurzeln noch lebender Bäume auf und man habe daher nicht grade an einen abgehauenen Stamm zu denken. Allein grade von einem abgehauenen Stamme ist, wie wir bei der Erklärung sehen werden, die Rede; das Bild würde sonst fürwahr auch sehr unpassend gewählt seyn. Dazu kommt, dafs schon darin, dafs der Sprösling nicht aus dem Stamme Davids, sondern Jsais entstehen soll, angedeutet wird, dafs die königliche Familie alsdann in die Dunkelheit des Privatstandes zurückgesunken seyn soll. Gesenius meint ferner, die Davidische Dynastie könne auch schon zur Zeit des Jesaias mit einem abgehauenen Baume verglichen werden; allein man sieht nicht ein mit welchem Rechte. Die Davidische Familie behauptete damals noch ihre volle Würde; das Unglück unter Ahas hatte nicht sowohl die Davidische Familie, als das ganze Volk betroffen; die Vergleichung mit einem bis auf die Wurzel abgehauenen Stamme kann doch natürlicherweise nicht das blofse Herabkommen der Davidischen Dynastie, sondern nur das gänzliche Aufhören ihrer Herrschaft bezeichnen. Allerdings ist, wie Gesenius behauptet, der Bestand des Reiches Juda in dem Orakel vorausgesetzt, obgleich der Prophet einen grofsen Theil des Volkes durch alle Länder zerstreut sieht; aber dafs man damit das Fortbestehen des Davidischen Königshauses nicht als nothwendig verbunden setzen dürfe, zeigt die Lage der Dinge zur Zeit der Erscheinung Christi, wo grade wie es hier geschildert wird, das Reich Juda fortbestand, die Davidische

Familie aber längst die Herrschaft verloren hatte. Wenn Gesenius sich darauf beruft, dafs auch Jesaias Zeitgenosse Amos (8, v. 11) schon von einer verfallenen Hütte Davids rede, so sieht man leicht, dafs auch dieser nicht die Lage der Dinge zu seiner, sondern zu der Zeit des grofsen Wiederherstellers schildert, welche er an der angeführten Stelle verkündet.

7) V. 12 ff. wird die Rückkehr, nicht blos der Glieder des Zehnstämmereiches, sondern auch der Juden, aus allen Ländern der Erde, wohin sie zerstreut worden, vorherverkündet. Dies mufs sich auf eine weit spätere Zeit beziehen, als auf die des Hiskias; denn zu seiner Zeit war noch gar keine Wegführung der Juden vorgefallen. Was Gesenius dagegen bemerkt hat, wird bei der Erklärung widerlegt werden.

So wie in den meisten Messianischen Weissagungen, so ist auch hier auf die zeitliche Entwickelung des Messianischen Reiches keine Rücksicht genommen. Alles ist daher erst dem Anfange nach erfüllt und die vollkommene Erfüllung steht erst in der Zukunft bevor, in der, nachdem die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen und das abtrünnige Israel bekehrt worden, auch in der äufseren Natur die Folgen des Sündenfalls aufgehoben werden sollen.

V. 1. Ganz anders beginnt der Prophet, wie das so eben verkündete Schicksal der Assyrer, wird das Schicksal des Davidischen Königshauses seyn; die Assyrer werden erniedrigt, da sie am erhabensten waren; das Davidische Königshaus wird erhöht werden, wenn es am tiefsten erniedrigt seyn wird. — Und es geht eine Ruthe auf von dem Stamme Jsai; ein Reis aus seiner Wurzel bringet Frucht. Das Wort חֹטֶר kommt aufserdem nur noch Prov. 14, 3 vor und bedeutet dort eine Ruthe. Aram. חוּטְרָא baculus. Arab. خِطْرٌ Zweig. Das Bild eines Spröfslings für Abkömmling ist ein sehr gewöhnliches, vgl. zu Cap. 4, 2 und die Beispiele aus auswärtigen Schriftstellern bei Reinhard z. d. St. Hensler sucht zu bewei-

sen, גֶּזַע bedeute keinen abgehauenen Stamm, truncum, sondern Stamm überhaupt, stipitem. Allein dagegen spricht 1) die Etymologie; das Wort kommt her von גזע = גרע abhauen. 2) der Hebräische Sprachgebrauch; das Wort kommt aufserdem nur noch Hiob 14, v. 8 und Jes. 40, 24 vor. An der letzteren Stelle wollen ihm zwar einige Ausleger die Bedeutung Stamm überhaupt beilegen; allein ganz mit Unrecht. Vgl. Rosenmüller z. d. St. 3) der Zusammenhang. Es heifst im zweiten Gliede: ein Schöfsling aus seiner Wurzel wird Frucht tragen; will man dies nicht ganz unpassend von einem wilden Schöfsling erklären, der neben einem noch stehenden Baume aus der Wurzel aufschiefst, so wird man sich einen bis auf die Wurzel abgehauenen Stamm zu denken haben. 4) die Dialecte; auch im Talmud, und im Syrischen hat das Wort die Bedeutung truncus. Im Arab. hat das Stammwort جزع die Bedeutung secuit. Bei allen diesen Gründen kommt es wenig in Betracht, dafs das Arab. جِذْعٌ, zuweilen in weiterer Bedeutung vom Stamme steht. Auch Aquila, Symmachus und Theodotion übersetzen hier κορμὸς, truncus. Vgl. Michaelis supplem. I. p. 291. Es fragt sich, warum der Messias hier als Sprofs Jsais erscheint, während er an andern Stellen Sprofs Davids genannt wird. Vitringa sucht den Grund darin, dafs der Messias zu Bethlehem gebohren werden solle, welches der Sitz des Isai, nicht aber des David war. Vgl. Micha 5, 1. Allein dem Bilde weit angemessener bemerken Andere, der Prophet wolle dadurch andeuten, dafs die Davidische Familie also herunter gekommen seyn werde, dafs sie eher nach ihrem niedrigen, als nach ihrem königlichen Ahnherrn benannt zu werden verdiene. Calvin: *Davidem ipsum non nominat, sed potius Isai. Adeo enim imminuta erat illius familiae dignitas, ut rusticana potius et ignobilis, quam regia videretur.* נֵצֶר Zweig, Spröfsling. Das suff. in מִשָּׁרָשָׁיו bezieht sich auf den Stamm Jsais.

Das: ein Sprößling aus seinen Wurzeln wird Frucht tragen ist s. v. a ein aus seinen Wurzeln hervorgegangener Sprößling wird zu einem stattlichen, fruchttragenden Baume emporwachsen. Durch dieses Bild wird angedeutet, daß der Messias, ehe er zur Herrlichkeit gelange, gering und niedrig seyn werde. Eine Paralelstelle ist Ezech. 17, v. 22. 23. Dort wird der Messias mit einem zarten Reise verglichen, welches auf einem hohen Berge durch Jehovah gepflanzt, Zweige gewinnt und Früchte bringt, so daß alle Vögel unter ihm wohnen. Es bedarf übrigens kaum der Erinnerung, daß in dem Verse Bild und Sache in einander geflossen sind. In einer Paraphrase würde man ihn also geben müssen: „so wie ein umgehauener Baum einen jungen Wurzelschößling treibt, der anfangs unansehnlich, bald zu einem stattlichen fruchttragenden Baume emporwächst, so wird aus der in Verachtung und Niedrigkeit begrabenen Familie ein König erstehen, der anfangs geringe und unbeachtet, nachher zu großer Herrlichkeit gelangen wird." Dadurch daß die Ausleger diese Verwechselung von Bild und Sache nicht beachtet haben, sind sie zu vielen unrichtigen Erklärungen verleitet worden; so fragt z. B. Vitringa, wer die Wurzeln des Davidischen Hauses seyen und will darunter die ansehnlichsten Glieder des Davidischen Hauses verstehen; Joh. H. Michaelis erklärt das יִפְרֶה durch *spirituali sobole augebitur* u. s. w.

V. 2. Es ruhet auf ihm der Geist Jehovahs, der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Jehovah. Der Sinn: er wird ein reiches Maaß des göttlichen Geistes besitzen und als einzelne Äußerungen desselben die genannten Vollkommenheiten. Der Geist Jehovahs der Geist der Weisheit nämlich ist s. v. a. der Geist Jehovahs, welcher die Weisheit u. s. w. verleiht. Der Genitiv ist nicht ein Genitiv des Besitzes, sondern der Wirkung. So Ps. 4, 2 אֱלֹהֵי צִדְקִי, der Gott meiner Gerechtigkeit. 2 Cor.

1, 3: ὁ θεὸς πάσης παρακλήσεως. Fälschlich versteht Reinhard, der sich bei der ganzen Erklärung des Verses von der falschen Hypothese leiten läfst, dafs der Messias in demselben als Prophet geschildert werde nach dem Vorgange des Chaldäers unter רוּחַ יְהוָה speciell den prophetischen Geist, mit Vergleichung von Stellen wie Cap. 42, 1. 61, 1. Wir sahen schon, dafs der Messias hier nicht als Prophet, sondern als König geschildert wird. רוּחַ יְהוָה, unterschieden von רוּחַ אֱלֹהִים, insofern Elohim der allgemeine, Jehovah der theokratische Nahme Gottes ist, ist die Kraft mit welcher Gott seine Werkzeuge zur Förderung seines Reiches ausrüstet und ihre natürlichen Gaben erhöht und heiligt, die dem theokratischen Künstler Kunstfertigkeit, dem Propheten Weissagung, dem theokratischen Könige Weisheit und alle Herrschertugenden verleiht. Vgl. 1 Sam. 16, 13. Calvin: *Tametsi Christus his donis minime indigebat, quia tamen induit carnem nostram, oportuit ipsum his locupletari, ut deinde participes efficeremur omnium bonorum.* Vielleicht liegt darin, dafs dem Messias zuerst der Geist Jehovahs überhaupt beigelegt wird, dann erst einzelne Gaben beispielsweise genannt werden, eine Andeutung, dafs der Messias, nicht wie alle übrigen theokratischen Werkzeuge, sich blos einzelner Gaben erfreuen werde. Theodoret: τῶν μὲν γὰρ προφητῶν ἕκαστος μερικήν τινα ἐδέξατο χάριν, ἐν αὐτῷ δὲ κατῴκησε πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον δὲ πάντα εἶχε τοῦ πνεύματος τὰ χαρίσματα. Obgleich das Verbum נוּחַ auch sonst von dem göttlichen Geiste gebraucht wird, wenn er sich des Gemüthes bemächtigt, vgl. Numer. 11, 25, so scheint es doch hier mit besonderem Nachdruck zu stehen. Die Propheten wurden von dem Geiste gewaltsam ergriffen und dann wieder verlassen; bei dem Messias sollen die Wirkungen des Geistes gleichmäfsig und bleibend seyn. Dasselbe was Jesaias durch das Verbum נוּחַ drückt Johannes durch das Verbum μένειν aus. Joh. 1, 32.

33. 14, 16. 17, wahrscheinlich mit bestimmter Beziehung auf unsere Stelle. Hieronymus: *in quo requievit spiritus domini id est aeterna habitatione permansit, non ut avolaret et rursum ad eum descenderet, sed juxta Joannis baptistae testimonium, jugiter permaneret.* Hinsichtlich der einzelnen genannten Gaben ist zu bemerken, dafs es hier nicht die Absicht des Propheten ist, alle Vollkommenheiten des Messias aufzuführen; vielmehr nennt er nur einige, nachdem er alle übrigen in dem allgemeinen, der Geist Jehovahs, beschlossen hat. So fehlt hier z. B. die Gerechtigkeit. Ferner darf man nicht von dem Grundsatze ausgehen, dafs alles hier Angegebene mit philosophischer Genauigkeit von dem Propheten unterschieden worden sey. Solche genaue Unterscheidungen finden sich überhaupt nicht bei den Hebräern, bei denen die lebendige Sichdurchdringung der Eigenschaften des Geistes und das Ineinander des Theoretischen und Practischen sich auch in der Sprache ausgeprägt hat. Ein gewisser Unterschied findet freilich zwischen den gewählten Ausdrücken statt, doch nicht also dafs jede Beziehung die andere ausschlösse. Vielmehr schliefst die erste Eigenschaft, die חָכְמָה schon fast alle übrigen mit in sich. Der Begriff der Weisheit ist nämlich bei den Hebräern sehr weit. Sie ist ihnen immer zugleich practisch und theoretisch. Sie umfafst die Wissenschaft des Guten und Anzustrebenden, und eine dieser Wissenschaft gemäfse Gesinnung und Handlungsweise. Sie schliefst sogar auch die Klugheit, oder das Vermögen mit in sich, zu den besten Zwecken die besten Mittel zu wählen. Die חָכְמָה ist hier zu einem Paare verbunden mit der בִּינָה der Einsicht, Beurtheilungs- und Unterscheidungsgabe, Scharfsinn. Ein beziehungsweiser Unterschied findet insofern zwischen beiden statt, als die erstere mehr die mit dem Sittlichen zusammenhängende, die letztere mehr die rein theoretische Virtuosität des Erkennens bezeichnet. — Während das erste und letzte Paar von Eigenschaften solche enthält, welche der König als Mensch besitzen mufs, enthält das zweite Paar solche, welche den Kö-

nigen als solchen, zur glücklichen Führung ihrer Regierung vorzugsweise erforderlich sind. עֵצָה Rath, bezeichnet das Vermögen der weisen und schnellen Entschliefsung auch in den schwierigsten Fällen: גְּבוּרָה Stärke, das Vermögen, das Beschlossene mit Kraft durchzuführen; der grofse König soll mächtig seyn in Rath und That. An kriegerische Tapferkeit darf man bei der גְּבוּרָה schon deshalb nicht denken, weil das Reich des Messias ein Reich des Friedens seyn soll; gegen die Gottlosen bedarf er keiner irdischen Tapferkeit und keiner irdischen Waffen, sondern er tödtet sie, wie dies v. 4 gesagt wird, durch den Hauch seines Mundes. So wie hier עֵצָה und גְּבוּרָה zusammengestellt werden, so wird Cap. 9, v. 5 der Messias in Bezug auf die erste Eigenschaft יוֹעֵץ Rathgeber, in Bezug auf die zweite אֵל גִּבּוֹר, starker Gott, genannt. Reinhard, von dem falschen Grundsatze ausgehend, dafs alle Attribute einen Propheten bezeichnen, versteht עֵצָה von der Weissagungsgabe; ebenso Jahn. Dem גְּבוּרָה gibt er die specielle Bedeutung der Kraft Wunder zu thun, beides gegen den Zusammenhang und Sprachgebrauch, obgleich die Kraft Wunder zu thun allerdings in der allgemeinen Eigenschaft der Stärke mitbegriffen ist. — Das letzte Paar von Eigenschaften bilden die Erkenntnifs und die Furcht Jehovahs (bei dem דַּעַת ist aus dem folgenden יְהוָה zu ergänzen); beide geben zusammen den Begriff der Religion, insofern dieselbe 1) ein Erkennen Gottes, 2) eine dieser Erkenntnifs gemäfse Gesinnung umfafst. Beides wird in der Schrift immer als verbunden gesetzt; ohne die Furcht Gottes, welche die Liebe zu ihm nicht ausschliefst, sondern in sich fafst, ist keine wahre Erkenntnifs Jehovahs möglich. Daher dienen auch an andern Stellen die Ausdrücke, welche hier zur Bezeichnung des Theiles gebraucht werden, zur Bezeichnung des Ganzen. Vgl. Ps. 19, 9. Hos. 4, v. 1. 6, v. 6.

V. 3. Leicht wird er die Gottesfurcht erken-

nen; er wird nicht richten nach dem seine Augen sehen, nicht strafen nach dem seine Ohren hören. Das Verbum ריח wird theils mit dem Accus. der Sache, theils wie hier mit der Präp. ב construirt. Das Riechen steht hier uneigentlich von leichter und penetranter Beurtheilung und Erkenntnifs. Das Verbum kommt auch sonst in uneigentlicher Bedeutung vor; so Hiob 39, 25 wo es vom Pferde heifst: „es riecht von ferne die Schlacht." Auch in andern Sprachen wird das Riechen uneigentlich gebraucht, wenn jemand das, was verborgen zu seyn scheint, aus gewissen Kennzeichen erräth. So das odorari häufig bei Cicero. Der Sinn ist also: der König dessen Einsicht und Weisheit im vorigen Verse gepriesen worden, werde die Gabe der Geisterprüfung in so hohem Grade besitzen, dafs er auf den ersten Anblick die Frommen und die Gottlosen unterscheiden werde. Vgl. Joh. 1, 48. 49. Luc. 7, 39. Für diese Erklärung spricht 1) dafs das Verbum הריח offenbar dem מראה עיניו im zweiten, und dem משמע אזניו im dritten Gliede entspricht und daher die Bedeutung riechen haben mufs. 2) Dafs alsdann das zweite und dritte Glied sehr wohl zu dem ersten passen, indem sie nur eine weitere Ausführung desselben enthalten. Man kann dem Verbo zugleich den Nebenbegriff des Wohlgefallens geben, den die Verba sensuum häufig haben, wenn sie mit ב verbunden werden, הריח mit ב mit Wohlgefallen riechen Exod. 30, 38. Lev. 26, 31. Diese Erklärung geben Vitringa, Lowth u. Kocher: *Imbutos dei timore, quo solo delectabitur, nunquam fallente judicio nec illusuris sensibus ab impiis discernet.* — Gewissermaafsen nach dem Vorgange des Abarbanel (*ubi reges alii delectantur odore florum et aromatum, rex Messias delectatur* בריח יראת יהוה) nehmen Andere (Vogel, Rosenmüller, Jahn, Gesenius) das Verbum in der Bedeutung ein Wohlgefallen haben an etwas, indem sie also dasjenige als einzige Bedeutung setzen, was auch wir als Nebenbedeutung gelten liefsen: er wird sein Wohlgefallen haben an der Gottesfurcht. Allein die Stelle

Amos 5, 21, auf die man sich beruft ist nicht beweisend; denn das: „ich will nicht riechen eure Festversammlungen" kann dort auch s. v. seyn, als ich mag sie nicht einmahl riechen, nicht das geringste mit ihnen zu thun haben, als Bezeichnung des höchsten Abscheus. Auch paſst nach dieser Erklärung dieses Glied nicht gut zum zweiten und dritten, welche ebenfalls nicht sowohl von einem Wohlgefallen an der Gottesfurcht, als von einem Erkennen derselben reden. Noch weniger zu billigen sind andere Erklärungen. So übersetzen nach dem Vorgange von Clericus, Paulus, Herder v. d. Palm u. A.: sein Athmen ist in der Gottesfurcht, oder jeder Athemzug von ihm wird in der Furcht Gottes seyn, indem sie aus Vergleichung des Arab. أَرَاحَ eine Bedeutung des Verbi הריח annehmen, welche es im Hebr. nie hat. Andere (Michaelis, Cube, Döderlein, Hensler, Koppe, Kuinöl) geben dem Verbo die ebenfalls nicht statt findende Bedeutung begeistern, beseelen, und übersetzen mit Berufung auf die LXX (*ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ*) und die Vulgata (*replebit illum spiritus timoris domini*): und er, entweder der Geist Jehovahs, oder Jehovah, erfüllt ihn mit Gottesfurcht, indem sie meist statt des Infin. das Praeter. וֶהֱרִיחוֹ lesen, eine Erklärung gegen die schon das entscheidet, daſs dem Geiste Gottes dasselbe schon am Ende des vorigen Verses beigelegt worden und der Prophet also zweimahl dasselbe sagen würde. Noch weiter verirrt sich Reinhard, welcher, selbst gestehend, daſs das Verbum הריח in dieser Bedeutung nicht vorkomme, ihm die Bedeutung zürnen gibt und übersetzt: *ipsa ejus indignatio non erit a religione abhorrens.* — Die beiden folgenden Glieder enthalten eine Folge des ersten. Vitringa: daher wird er nicht nach dem Augenscheine urtheilen u. s. w. Der Sinn: weil der Messias ins Herz sieht, so wird er nicht, wie oft auch die besten weltlichen Könige thun müssen, mit der Gefahr zu irren blos nach der äuſseren Oberfläche der Sache, nach bloſsem Hörensagen entscheiden, sondern sein Ge-

Gericht wird stets gerecht seyn. Jahn nimmt die Redensart שָׁפַט לְמַרְאֵה עֵינָיו als gleichbedeutend mit dem häufig vorkommenden נָשָׂא פָּנִים, πρόσωπον λαμβάνειν, *non respiciet divites et potentes, nec pauperes et miseros, verbo, sine omni partium studio judicabit*, vgl. Lev. 19, 15; allein die Vergleichung des letzten Gliedes zeigt, daſs hier nicht von Partheilichkeit, sondern von eigner Täuschung durch den äuſsern Schein und falsche Relationen die Rede ist. Ähnlich, wie hier vom Messias, heiſst es 1 Sam. 16, v. 8 von Gott: „er sieht nicht darauf, worauf der Mensch sieht: der Mensch sieht auf das Äuſsere, Gott sieht auf das Herz." Das Verbum הוֹכִיחַ braucht hier nicht grade ganz synonym zu seyn mit שָׁפַט, sondern man kann die gewöhnliche Bedeutung strafen beibehalten; etwas anderes ist es im folgenden Verse, wo das hinzugesetzte לְ die Bedeutung modificirt.

V. 4. Ein gerechter weltlicher König läſst sich durch nichts Äuſseres bestechen; er schützt die leidende Unschuld und setzt durch Strafen den Gewaltthätigkeiten der Gottlosen ein Ziel. So wird auch der Messias sich der Armen, unschuldig Leidenden annehmen und die Gottlosen vernichten. Er richtet mit Gerechtigkeit die Geringen, schafft Recht mit Billigkeit den Stillen im Lande; er schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes, tödtet den Gottlosen durch den Hauch seiner Lippen. Das Wort דַּל niedrig, arm, hier wie aus dem Paralelismus mit עֲנָוִים hervorgeht, mit dem Nebenbegriffe der Unschuld, Demuth und Tugend, der sich gewöhnlich bei den Wörtern findet, die Armuth und Niedrigkeit bezeichnen, während die Wörter, welche Reichthum und Gewalt bezeichnen, häufig den Nebenbegriff der Gewaltthätigkeit und Bosheit haben. Das בְּצֶדֶק nicht nach Reinhard benigne, sondern mit Gerechtigkeit, ohne Ansehen der Person. Das Verbum הוֹכִיחַ nimmt, nach dem Vorgange von

Vitringa, Reinhard in der Bedeutung: überführen, überzeugen, belehren und bezieht es auf die Überzeugung von der Lehre des Heiles und auf die Besserung. Allein diese Erklärung ist ganz gegen den Context; es ist ja von dem Messias nicht als Lehrer, sondern als Richter und König die Rede. Man kann nun hier die gewöhnliche Bedeutung strafen mit ל der Person beibehalten; so Clericus: *castigabit recte pauperes i. e. non castigabit ex contemtu, vel calumniis, sed quum jure castigari poterunt, contra quam solet fieri.* במישור *cum rectum et aequum erit eos castigari.* Oder, und dies scheint besser, man kann das לְעַנְוֵי als Dativ. commodi nehmen: er wird strafen zum Beſsten der Sanftmüthigen s. v. a. er wird ihnen Recht verschaffen. Die Bedeutung: Recht sprechen, welche Rosenmüller hier annimmt, ist nicht hinreichend gesichert. Die עַנְוֵי הָאָרֶץ mansueti terrae, sind die πραεῖς Math. 5, 5. Das Wort hat den Hauptbegriff der Demuth und Sanftmuth und den Nebenbegriff des Leidens, während bei dem דַל der umgekehrte Fall statt findet. Daſs der Messias sich vorzugsweise der Armen und Elenden annehmen werde, wird auch Ps. 72, v. 4. 12. Zachar. 11, 7 u. a. a. St. gesagt, und dieser von einem gottesfürchtigen Oberhaupte der irdischen Theokratie entlehnte und in das Bild des zukünftigen Messias eingeflochtene Zug, findet sich veredelt und vergeistigt in dem Bilde des erschienenen wieder. — In dem zweiten Theile des V. erhält das אֶרֶץ durch den Gegensatz gegen die דַלִּים und עֲנָוִים und durch den Paralelismus mit רָשָׁע die Beschränkung auf die Gottlosen. Der Grund dieser Bezeichnung, welche in dem neutestamentlichen κόσμος stehend geworden, scheint darin zu liegen, daſs die Gottlosen auf Erden also durch Zahl und Gewalt das Übergewicht behaupten, daſs das kleine Häuflein der Frommen vor ihnen ganz verschwindet. Das mit dem Stabe seines Mundes hat den Auslegern Schwierigkeit gemacht, und einige sogar zu Textesänderungen veranlaſst, er-

klärt sich aber leicht bei der Annahme einer stillschweigenden Entgegensetzung. שֵׁבֶט Stab, steht nicht selten als Strafwerkzeug für Zuchtruthe. Irdische Könige bedienen sich gegen Verbrecher äufserer Strafwerkzeuge; der Messias straft durch sein blofses Wort, welches allein hinreichend ist, die Gottlosen zu vernichten. Dafs man hier nicht mit Reinhard u. A. eine blofse Bezeichnung der Strenge im Strafen zu suchen habe — Stab des Mundes s. v. a. sententiarum severitas — zeigt das folgende Glied, wo ebenfalls besonderes Gewicht darauf gelegt wird, dafs der Messias durch sein blofses Wort Strafen verhänge. רוּחַ שְׂפָתָיו der Hauch seiner Lippen s. v. a. das blofse Wort, der blofse Befehl = dem sonst vorkommenden רוּחַ פִּיו Ps. 33, 6; dasselbe was hier dem Messias, wird an anderen Stellen Gott beigelegt; so heifst es Hiob 15, 30: von dem Gottlosen וְיָסוּר בְּרוּחַ פִּיו „er wird vergehen durch den Hauch seines Mundes." Der Chaldäische Paraphrast übersetzt: *et verbo labiorum ejus morietur Armillus improbus.* (וּבְמַמְלַל סִפְוָתֵיה יְהִי מָאֵית אַרְמִילוּס רַשִׁיעָא) Er fafst also das Collectivum רשע als Singular auf und bezieht es auf den Armillus (ἐρημιόλαος s. v. a. מחריב עם, *vastator populi)*, den ungeheuren letzten Feind der Juden, der mit ihnen schwere Kriege führen und den Messias ben Joseph erlegen, endlich aber durch den Messias ben David durch ein blofses Wort getödtet werden soll. Vgl. Buxtorf Lex. Chald. c. 221 — 24. Eisenmenger entdecktes Judenth. II, 705 ff. Paulus 2 Thess. 2, v. 8 bedient sich unserer Worte, da er die Vernichtung des Antichristes durch Christum schildert, der jedoch wahrscheinlich, wie der רָשָׁע an unserer Stelle, nicht ein Einzelner, sondern ein Collectivum ist. Vgl. Koppe z. d. St. Mit Recht bezieht der Apostel den Ausspruch des Propheten auf die höchste Äufserung der Strafgerechtigkeit des Messias gegen die höchste Äufserung der Gottlosigkeit, ohne dadurch die Beziehung auf alle anderen Feinde des Reiches

Gottes und auf alle anderen Zeiten auszuschliefsen. So wie die Erfüllung der Verheifsung des Segens, den der Messias den Armen und Sanftmüthigen bringen werde, durch die ganze Geschichte hindurchgeht, so auch die Erfüllung der Drohung gegen die Gottlosen.

V. 5. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden seyn und Treue der Gurt seiner Hüften. Auch hier liegt eine stillschweigende Entgegensetzung zu Grunde. Während weltliche Könige mit weltlicher Herrlichkeit angethan, mit weltlichem Schmucke umgeben sind, wird die Herrlichkeit des Messias eine geistige, sein schönster Schmuck Gerechtigkeit und Treue seyn. Calvin: *Non apparebit instar regum purpura indutus et diademate, aut praecinctus baltheo, sed justitia et veritas in eo apparebunt.* Die Darstellung von Eigenschaften unter dem Bilde von Kleidern ist im A. u. N. T. sehr häufig, vgl. z. B. Cap. 59, v. 17. Hiob 29, 14. Ps. 131, 9 und viele Stellen in den Paulinischen Briefen. צֶדֶק Gerechtigkeit, die herrlichste Eigenschaft irdischer Könige, wird unter den Eigenschaften des Messias stets besonders hervorgehoben. Vgl. z. B. Cap. 53, v. 11. Jerem. 23, 5. 33, 15. Ps. 45, v. 5. 72, 2. אמונה Treue, Zuverlässigkeit.

V. 6 geht der Prophet von der Beschreibung der Person des herrlichen Königes zu der Beschreibung seines Reiches über. Bei v. 6 — 8 entsteht die Frage ob man die in denselben enthaltene Schilderung durchaus bildlich, oder gewissermaafsen eigentlich zu nehmen habe, mit andern Worten, ob der Prophet nur bildlich das Aufhören aller Feindschaft unter den Menschen schildern wolle, oder ob er von der Messianischen Zeit wirklich ein Aufhören aller Feindschaft, aller Zerstöhrung, alles Verderblichen auch in der unvernünftigen Natur erwartet habe. Der ersteren Ansicht sind die meisten unter den älteren Auslegern zugethan. So bemerkt Theodoret: *διὰ τῶν ἡμέρων καὶ ἀγρίων ζώων τροπικῶς τῶν ἀνθρωπείων ἠθῶν ἐδίδαξε τὴν διαφοράν.* Er bezieht alles auf die Vereinigung derjenigen, die

in ihrem natürlichen Zustande weit von einander entfernt und mit einander verfeindet waren, in der christlichen Kirche. Hieronymus betrachtet die entgegengesetzte Auffassung sogar als eine Art von Ketzerei: *Haec quoque Judaei et nostri Judaizantes juxta litteram futura contendunt, ut in claritate Christi, quem putant in fine mundi esse venturum, omnes bestiae redigantur in mansuetudinem et pristina feritate deposita lupus et agnus pascantur simul etc.* Er gibt im Ganzen den Sinn ebenso an, wie Theodoret und weicht nur in der Allegorisung des Einzelnen von ihm zuweilen ab. Ähnlich erklärt sich Calvin: *Similitudinibus istis declarat, nullum in populo Christi affectum nocendi, nullam ferociam aut inhumanitatem fore.* Ebenso Vitringa, Michaelis, Jahn u. A. Dennoch aber behauptet die von mehreren Jüdischen Auslegern vertheidigte eigentliche Auffassung, welche sich jedem unbefangenen Erklärer zuerst darbietet, wenn sie nur nicht an den einzelnen Bildern kleben bleibt, sondern blos den ihnen zu Grunde liegenden Gedanken, die Wegschaffung aller Zerstöhrung auch aus der unvernünftigen Schöpfung und ihre Rückkehr in den ursprünglichen Zustand festhält, einen unläugbaren Vorzug. Was für sie spricht ist hauptsächlich folgendes: 1) der Paralelismus mit dem Zustande der Schöpfung vor dem Sündenfalle, wie ihn uns die heilige Schrift schildert. Gewiſs nicht ohne Ursache wird in der Schöpfunsgeschichte ein so besonderes Gewicht darauf gelegt, daſs alles Geschaffene gut gewesen; dies setzt einen anderen Zustand der unvernünftigen Schöpfung voraus, als den jetzigen, in dem sie uns zum Theil ein treues Abbild des ersten Abfalls gibt, in dem jedes häſsliche Laster im Thierreiche seine Symbole und Stellvertreter hat; nach ihr hatten die reiſsenden Thiere damals noch nicht ihre nachherige wilde Natur; sie erkennen in Adam ihren Herrn und König, sammeln sich friedlich um ihn und erhalten von ihm ihre Nahmen. Gen. 2, v. 19. 20. Die ganze Thierwelt trug das Bild der Unschuld und des Friedens des ersten Menschen

und das Gesetz der gegenseitigen Aufreibung ging noch nicht durch dieselbe hindurch. Nach Cap. 1, 30 wurde den Thieren zu ihrer Nahrung blos das eigentliche Gras, den Menschen aufser den Baumfrüchten die Gemüse u. s. w. angewiesen. Die Schlange hat noch nicht ihre abschreckende Gestalt und furchtlos verkehren mit ihr die Menschen. Vgl. Cap. 3, v. 1 u. v. 14. So wie nun durch die Sünde, deren Einflufs die ganze Natur durchdrang und mit Fluch bedeckte, (vgl. Cap. 3, v. 17) so dafs sie nicht blos von Gottes Daseyn, sondern auch von dem Daseyn der Sünde zeugt, der äufsere Unfriede, der Kampf und die Zerstöhrung in der unvernünftigen Natur entstanden ist, so dürfen wir auch erwarten, dafs mit der Aufhebung der Ursache auch die Wirkung, mit der Aufhebung des inneren Unfriedens, welche der Prophet von der Messianischen Zeit erwartete, vgl. v. 9, auch der äufsere Unfriede aufhöre. Der Prophet scheint sogar in einzelnen Zügen bestimmt auf die Schöpfungsgeschichte hinzudeuten, vgl. v. 7 (die Löwen werden Stroh fressen wie die Ochsen) mit Gen. 1, 30, v. 8 (der Säugling wird seine Lust haben am Loch der Otter) mit Gen. 3, v. 15. — 2) Die Vergleichung anderer Stellen der Schrift, nach denen ebenfalls nach Aufhebung des Bösen in der vernünftigen Schöpfung die Aufhebung seines Wiederscheins in der unvernünftigen Schöpfung erfolgen soll. Vgl. Cap. 65, 25. 66, 22. besonders aber Röm. 8, v. 19 ff. — 3) Die Vergleichung der Anklänge aus der ursprünglichen Tradition hinsichtlich dieses Gegenstandes bei heidnischen Völkern. Er findet sich nicht nur bei ihnen, wie wir in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, überhaupt die Vorstellung von einer zukünftigen Wiederherstellung der Natur, sondern es kehren sogar grade dieselben Züge wieder, die wir hier vorfinden. Wir führen hier aus den bei Clericus, Lowth, Gesenius u. A. vollständiger gesammelten Stellen griechischer und römischer Dichter, nur einiges an. Virgil sagt in der Schilderung des goldnen Zeitalters Ecl. 4, 21 ff. 5, 60: „*Occidet et serpens et fallax herba veneni occidet.*" — „*Nec magnos*

metuent armenta leones." — „*Nec lupus insidias pecori.* — *Horat. Epod.* 16, 53. „*Nec vespertinus circumgemit ursus ovile, nec intumescit alta viperis humus.*" Theocrit. Idyll. 24, 84: *ἔσται δὴ τοῦτ' ἆμαρ, ὁπηνίκα νεβρὸν ἐν εὐνᾷ — καρχαρόδων σίνεσθαι ἰδὼν λύκος οὐκ ἐθελήσει.*

V. 6. Es wohnet dann der Wolf bei dem Lamme; es ruhet der Panther bei dem Böcklein; miteinander sind das Kalb und der Löwe und das Mastvieh, ein kleiner Knabe führet sie.

V. 7. Auf einer Weide gehen Kuh und Bärinn; zusammen ruhen ihre Jungen; der Löwe wird Stroh essen wie das Rind. Das יַחְדָּו ist auch zu dem ersten Gliede zu ergänzen. Cap. 65, v. 25 wird dieser V. fast wörtlich wiederholt.

V. 8. Es spielet der Säugling an dem Loche der Otter und der Entwöhnte steckt in die Höhle des Basilisken seine Hand. שִׁעֲשַׁע sich vergnügen, spielen. פֶּתֶן ist die Aspis der Alten, eine kleine aber sehr giftige Schlange, deren Bifs mit einem unüberwindlichen Schlafe ohne Schmerzen tödtet. Vgl. Oedmanns verm. Samml. 5 p. 81 ff. Das *ἀπ. λεγ.* מְאוּרָה erhält durch den Zusammenhang und durch den Paralelismus mit חֹר Loch, seine bestimmte Bedeutung. Nach Gesenius soll es verwandt seyn mit מְעוּרָה = מְעָרָה Höhle. Allein näher liegt doch die Ableitung von אוּר leuchten, wovon מָאוֹר. Darnach wäre es nicht eigentlich die Höhle selbst, sondern der Eingang derselben, *pars luci exposita*, ebenso wie צֹהַר Licht Gen. 6, 16 steht f. Öffnungen für das Licht, Fenster. Die Erklärungen von Jahn durch Augen und von Michaelis durch Fühlhörner, sind ebenso unbegründet, als unpassend. Das Wort צִפְעֹנִי bedeutet den Cerasten, eine der giftigsten Schlangenarten. Bochart. Hieroz. II, l. 3, c. 10.

Das *ἁπ. λεγ.* הָרָה erhält seine Erläuterung aus dem Arab. هَدَى *direxit.*

V. 9. Dieser Friede in der äufseren Natur ist eine Folge des inneren Friedens, welcher in dem Reiche Gottes nach Vernichtung alles ihm Widerstrebenden herrschen wird. — Man wird nicht böse handeln und nicht sündigen auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist das Land von Erkenntnifs des Herrn, wie Wasser den Meeresgrund bedecken. Die Verba רוּעַ und שָׁחַת haben in Hiph. intransitive Bedeutung, eigentlich schlecht machen und verderben, die Handlung oder den Weg nämlich. הַר קֹדֶשׁ der heilige Berg, ist die gewöhnliche Benennung des Berges Zion. Dafs dieser aber hier als Sitz und Mittelpunct der Theokratie, die Theokratie bezeichnen müsse, geht hervor aus dem folgenden Grund angebenden כִּי, das sonst, wenn man auch unter הָאָרֶץ nur das Jüdische Land verstehen wollte, doch unpassend stehen würde. Treffend Eichhorn: so weit mein Reich geht. Ebenso Kuinöl. Dagegen behauptet Jahn mit Unrecht dafs הַר קָדְשִׁי hier gradezu die *regionem montosam Palaestinae* bezeichne. Das Wort behält auch hier seine gewöhnliche Bedeutung (vgl. Gesenius), aber in der Anschauung des Propheten stellt sich das Reich Gottes unter dem Bilde seines damahligen Centri und Sitzes dar. — In dem zweiten Gliede wird dasjenige angegeben, was diese grofse Veränderung bewirkt hat; nicht äufsere Gewalt ist es, welche blos die äufseren Ausbrüche der Sünde zurückhalten kann, sondern es ist eine Folge der durch den Messias verbreiteten Gotteserkenntnifs und der durch ihn ausgegossenen Fülle des göttlichen Lebens. Die allgemeine Ausgiefsung des Geistes und die daraus folgende Heiligkeit, welche unter dem A. B. nur wenigen zu Theil wurden, werden beständig als characteristisches Merkmahl der Messianischen Zeit angegeben. Vgl. z. B. C. 32, v. 17. 18.

54, 13. Jerem. 31, 34. Jo. 3, 1. Bei dem הָאָרֶץ ist es hier, so wie an anderen ähnlichen Stellen, ungewiſs ob es das Jüdische Land, oder die ganze Erde bezeichne. In dem ersteren Falle würde der Prophet erst in dem folgenden Verse die Verbreitung des göttlichen Lebens über die ganze Erde schildern. Vgl. Cap. 4, 2. Man wählt am besten die ebenso unbestimmte Übertragung: das Land; der Prophet würde schwerlich selbst auf die Frage haben antworten können, welche Auslegung die richtige sey; es kam ihm nicht auf örtliche Begränzung, sondern auf die Sache selbst an, die reichliche und allgemeine Ausgieſsung des göttlichen Geistes. Das Verbum מָלֵא mit dem Accus. der Sache wovon etwas voll ist. Das Nomen Verbale דֵּעָה ist hier mit dem Casus des Verbi construirt, von dem es abstammt. Ebenso z. B. Hos. 3, 1: כְּאַהֲבַת יְהוָֹה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, „wie Jehovah die Söhne Israels liebt." Gesen. Lehrg. p. 688. Die Erkenntniſs Gottes schlieſst die Liebe zu ihm und das Leben in ihm ein. ים Meer, steht hier ungenau f. Meeresgrund, ohne daſs man deshalb die eigentlichen Bedeutungen des Wortes vervielfältigen dürfte.

V. 10. Der Mittelpunct dieses göttlichen Lebens ist der groſse König, von dem es ausgegangen. — Und es wird geschehen zu dieser Zeit, daſs die Heiden sich wenden an die Wurzel Jsais, welche steht zum Paniere der Völker und seine Ruhe wird herrlich seyn. Das Verbum דָּרַשׁ mit לְ, אל und mit את steht in doppelter Bedeutung, in der allgemeinen, sich an Jehovah, oder die Götzen wenden, um Schutz, Hülfe, Rath zu suchen, seine Verehrung zu beweisen, (so דרש את יהוה Ps. 9, 11. 14, 2. 22, 27. 34, 5. Jerem. 8, 2, mit ל 2 Chron. 15, 13, mit אל Hiob 5, 8) und in der speciellen, jemanden, Jehovah, die Götzen, als Orakel um Rath fragen, (so Gen. 25, 22. Deut. 18, 11 und besonders oben 8, 19 הֲלֹא־עַם אֶל אֱלוֹהָיו יִדְרשׁ „soll nicht

ein Volk bei seinem Gotte Aufschlufs suchen." Mit Unrecht wendet Jahn gegen die letztere Bedeutung an unserer Stelle ein, dafs es eine unpassende Redensart sey, bei einer Wurzel ein Orakel suchen. Dafs der Prophet dieses Bild nicht länger festhält zeigt gleich das folgende: „und seine Ruhe wird Ehre seyn," was ebenfalls nicht auf das Bild der Wurzel, sondern gradezu auf die Person geht, welche unter dem Bilde der Wurzel dargestellt worden. Nimmt man die letztere Bedeutung an, so würde der Sinn der seyn: die Völker, welche bisher vergeblich bei ihren Götzen Aufschlüsse suchten, werden nun allen Aufschlufs in göttlichen Dingen bei dem Messias suchen. Einige Ausleger nehmen dann hier eine Beziehung auf Salomoh an, dessen Weisheit eine Menge von Fremden herbeizog; andere meinen, so wie ehemals die göttliche Antwort aus dem Allerheiligsten von dem Orte über der Bundeslade her gegeben wurde, vgl. Numer. 7, 89, so solle sie jetzt bei dem Messias gesucht werden. Wie man aber auch die Redensart fassen möge, auf jeden Fall liegt in ihr ein religiöses Suchen und eine mehr als menschliche Würde des Messias. Vgl. Hos. 3, 5. Das שֹׁרֶשׁ steht im Nominat. absol., was die Wurzel Jsais betrifft, so werden sich zu ihr wenden u. s. w. Die Wurzel bezeichnet hier synekdochisch den Stamm, der aus der Wurzel aufschiefst. Vgl. v. 1. 53, 2. Apoc. 5, 5. 22, 16. נֵס, Feldzeichen, ist eine hohe Stange mit flatternden Fahnen, welche in Zeiten der Noth auf hohen Bergen aufgerichtet wurde, zum Zeichen für das Volk oder für die Krieger, dafs sie sich versammeln sollen. Vgl. Jahn Archäologie II, 2 p. 465. Mit einem solchen Feldzeichen wird hier der Messias verglichen, um den sich die Völker versammeln sollen, die bisher dem Heile fern waren. So soll die Verkündung des sterbenden Jakob Gen. 49, 10 in Erfüllung gehen, dafs dem Messias der Gehorsam der Völker seyn werde. — מְנוּחָה Ruheplatz, dann Wohnsitz, Aufenthaltsort, von dem Tempel, als dem Pallaste Gottes Ps. 132, 14.

כָּבוֹד Ehre, wie Cap. 4, 5 als Abstr. pro Conc. f. geehrt, herrlich. So wie früher die Stiftshütte und der Tempel, als der Sitz des gnadenreichen Symbols der göttlichen Gegenwart, so soll jetzt der Sitz des Messias, des Deus in terra, geehrt und herrlich seyn. Das Bild ist entnommen von einem herrlichen irdischen Könige, dessen Residenz durch weltliche Pracht, durch Gesandschaften auswärtiger Völker u. s. w. verherrlicht wird. Man darf nicht fragen, was hier unter dem Aufenthaltsorte des Messias zu verstehen sey. Der Sinn ohne Bild: der Messias wird von allen Völkern als ihr König und Herr geehrt werden. Mit Verkennung des bildlichen Ausdruckes übersetzt Hieronymus: *et erit sepulchrum ejus gloriosum* und auch Theodoret findet hier die Verherrlichung Christi nach seinem Begräbnifs.

Während der Prophet die Segnungen des Messias-Reiches bisher mehr im Allgemeinen und mit besonderer Berücksichtigung der Heidenvölker geschildert hatte, beschäftigt er sich im folgenden Abschnitte ausschliefslich mit den Gnadenwohlthaten, welche den Juden durch den Messias zu Theil werden sollen. Eine ganz ähnliche Erscheinung bieten die zusammengehörenden Messianischen Weissagungen Cap. 2 und Cap. 4 dar, deren erstere besonders auf die Heiden, die zweite ausschliefslich nur auf die Juden Rücksicht nimmt. Hinsichtlich der Auslegung des ganzen Abschnittes lassen sich besonders zwei Hauptansichten unterscheiden, die Ansicht derer, welche das meiste buchstäblich und die Ansicht derer, welche das meiste bildlich auffassen. 1) Zu der ersten Ansicht bekennen sich sehr verschiedenartige Ausleger; ihr sind zuerst die Juden zugethan, welche hoffen, dafs der Messias ihr zerstreutes Volk nach Palästina zurückführen und dort ein weltlich glänzendes Reich aufrichten werde. Dann christliche Ausleger, wie Michaelis u. A., welche aus dieser und ähnlichen Stellen schliefsen, die Juden werden in der Zukunft nach ihrer Bekehrung zu Christo in ihr Vaterland zurückgeführt werden und dort eine Christokratie bilden, wie sie früher eine Theokratie gebildet

haben; endlich die meisten neueren Ausleger wie Rosenmüller, Gesenius u. A. welche hier eine durch die Geschichte nicht bestätigte Hoffnung des Propheten auf eine glänzende äufsere Wiederherstellung der äufseren Theokratie durch den Messias finden. 2) Diejenigen welche den bildlichen Charakter der ganzen Darstellung behaupten, wollen, dafs hier unter theokratischen Bildern die geistige Befreiung der Israeliten durch den Messias und ihre Aufnahme in sein Reich geschildert werde. Unter ihnen findet sich wiederum eine Differenz. Die einen setzen die ganze Erfüllung als schon bei der Einführung des Christenthums geschehen; so Hieronymus: *ut nequaquam juxta nostros Judaizantes in fine mundi, quum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiat: sed haec omnia in primo intelligamus adventu;* andere, wie Lowth, nehmen an, dafs die ganze Weissagung sich auf die Zukunft, die auch nach der Lehre des N. T. dereinst zu erwartende grofse Bekehrung der Juden, beziehe.

Wir müssen zuerst den Vertheidigern der zweiten Ansicht gegen die Vertheidiger der ersten beitreten und zwar aus folgenden Gründen. 1) Die buchstäbliche Auffassung ist keiner consequenten Durchführung fähig. Wenn es v. 15. 16 heifst, dafs Jehovah in der Messianischen Zeit das rothe Meer austrocknen und den Euphrat in sieben Bäche ableiten und so seicht machen werde, dafs man mit Schuhen hindurch gehen könne, so denkt kein Ausleger daran, dies anders als bildlich aufzufassen. Da aber die vorhergehende Schilderung einen ganz gleichen Charakter hat, so trifft der Vorwurf der Willkührlichkeit gewifs mehr die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung, als die der bildlichen. 2) Die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung müssen annehmen, dafs der Prophet gradezu, nicht blos den übrigen Propheten, sondern auch sich selbst widerspreche. Nach derselben nämlich würde der Prophet v. 14 sagen, dafs die Israeliten zur Zeit des Messias glückliche Kriege gegen die Philister, Araber, Edomiter, Moabiter führen und

diese Völker unterjochen werden. Dagegen ist nach v. 6—8 unserer eignen Weissagung, das Reich des Messias so sehr ein Reich des Friedens, dafs der Streit selbst in der unvernünftigen Natur aufhören soll; nach v. 10 sollen auch die Heidenvölker an demselben Theil nehmen; nach Cap. 2, 2 strömen alle Heidenvölker zu dem Berge Zion zusammen; Cap. 9, v. 4 wird es als characteristische Eigenthümlichkeit der Messianischen Zeit angegeben, dafs mit ihrem Eintreten aller Krieg und Streit aufhören werde; der Messias führt v. 5 den Nahmen Friedefürst und nach v. 6 soll durch ihn der Friede über die ganze Erde verbreitet und sein Reich nicht durch Waffengewalt, sondern durch Gerechtigkeit gegründet werden. 3) Vorausgesetzt auch, was hier nicht zugegeben werden kann, dafs der Prophet selbst die bildliche Hülle, in der sich ihm die Sachen in der inneren Anschauung darboten, nicht ganz durchschaut habe, so würden wir doch, da der Prophet nur Werkzeug war, vollkommen berechtigt seyn das Licht zu Hülfe zu nehmen, welches die Erfüllung darbietet und es zur Scheidung des Bildes und der Sache von einander zu benutzen. Die Erfüllung aber zeigt, dafs hier unter Bildern entnommen von der äufseren Theokratie das Glück des Bundesvolkes nach seiner Bekehrung zu dem Messias geschildert wird. — Was nun die Differenz zwischen den Vertheidigern der bildlichen Auffassung selbst betrifft, so müssen wir Vitringa beitreten, welcher beide Meinungen durch die Annahme vereinigt, dafs die Erfüllung der Weissagung zwar schon begonnen habe durch die Aufnahme zahlreicher unter allen Völkern der Erde zerstreuten Juden bei der ersten Gründung des Christenthums, dafs dieselbe aber durch alle Zeiten fortgesetzt werden und erst am Ende der Zeit durch die allgemeine grofse Bekehrung der Juden vollendet werden solle. Der Prophet verkündet überhaupt die Aufnahme der Juden in das Reich des Messias und ihre Theilnahme an seinen Segnungen; die Beschränkung auf eine Zeit lag ihm gewifs hier eben so fern, wie bei dem was er v. 10 von den Heiden sagt.

Jahn nimmt nur v. 1 — 10 als Messianische Weissagung; in unserm Abschnitt soll der Prophet plötzlich auf die Befreiung aus dem Exil und auf die Siege der Maccabäer überspringen. Allein diese Annahme ist nur durch die falsche Voraussetzung veranlaſst worden, daſs alles durchaus buchstäblich aufgefaſst werden müsse; das Stück auf diese Weise von dem vorigen zu trennen geht schon wegen des ביום ההוא v. 11 nicht füglich an, und möchte überhaupt gewaltsam seyn. Doch kann man allerdings annehmen, daſs dem Propheten diese Begebenheiten zugleich mit vor Augen geschwebt haben und daſs er von ihnen seine Bilder entlehnt.

V. 11. Nicht nur die Heiden, sondern auch die in allen Ländern zerstreuten Juden sollen wiedergebracht und in das Gottesreich aufgenommen werden. Alsdann wird der Herr zum zweiten Mahle seine Hand ausstrecken, um zu erretten den Überrest seines Volkes, welcher übrig geblieben seyn wird von Assur, von Ägypten, von Patros, von Kusch, von Elam, von Sinear, von Hamath und von den Inseln des Meeres. Das ביום ההוא ganz unbestimmt, dann, nämlich zur Zeit des Messianischen Reiches. Bei dem Verbo יוסיף, er wird fortfahren, ist, wie auch sonst nicht selten, vgl. Gesen. s. v., die Handlung, welche wiederholt werden soll, ausgelassen; zu ergänzen לשלח. Das שנית, zum zweitenmahle, bezieht sich auf die Befreiung aus Ägypten, wie dies aus v. 16 hervorgeht. Der Prophet paralelisirt die gröſste leibliche und die geistige Befreiung des Bundesvolkes. Vgl. Micha 7, 15. Hos. 2, 15. 1 Cor. 5, 7. קנה loskaufen, besonders von Jehovah gebraucht, wenn er das Bundesvolk aus der Gewalt seiner Feinde befreit, so wie מכר verkaufen, wenn er dasselbe ihrer Gewalt übergibt. Das: אשר ישאר מאשור ist, wie Vitringa richtig bemerkt, concis gesagt für: welche in Assur u. s. w. übrig geblieben seyn werden, um

aus diesen Ländern gesammelt werden zu können. פתרוס ist wie Bochart (Phaleg. IV, c. 27) und Jablonsky (Pantheon Ägypt. III, p. 123) gezeigt haben, Thebais oder Oberägypten, welches auch sonst von Ägypten unterschieden wird z. B. Plin. h. n. 18, 18: *Excellentius Thebaidis regionis frumentum (quam Aegypti), quoniam palustris Aegyptus.* כּוּשׁ ist das Arabische und das Africanische Äthiopien oder Abessynien, welche von ein und demselben Volksstamm bewohnt wurden; das Arabische ist das Mutterland, aus dem eine Colonie nach dem Africanischen übersetzte. Vgl. Michaelis *spicileg. Geogr. Hebr. ext. I, p.* 143 *sqq.* עֵילָם eigentlich die Landschaft Elymais im südlichen Medien, steht auch an mehreren anderen Stellen im weiteren Sinne und bezeichnet hier, wo die Ländernahmen überhaupt unbestimmt stehen und wo an genaue geographische Abgränzung nicht zu denken ist, ganz Medien und Persien. שִׁנְעָר eigentlich Nahme der Gegend um Babylon, hier in weiterem Sinne ganz Mesopotamien. Durch חֲמָת, eine der ansehnlichsten Städte Syriens, wird ganz Syrien bezeichnet. Der Ausdruck אִיֵּי הַיָּם ist sehr unbestimmt; er bezeichnet zunächst alle Inseln und Küstenländer am mittelländischen Meere, dann aber auch alles, was über dieselben hinausliegt, überhaupt ganz Europa. — Dafs der Prophet überhaupt die einzelnen Länder nicht als solche, sondern nur Beispielsweise und zur Individualisirung des Gedankens nennt, dafs die Juden durch alle, auch die entferntesten Länder der ganzen Erde zerstreut seyn sollen, geht schon hervor aus dem folgenden Verse, wonach die Juden von allen vier Enden der Erde gesammelt werden. — Es fragt sich nun hier, ob die geschilderte Zerstreuung der Hebräer schon zur Zeit des Propheten statt fand, oder ob der Prophet, sich wie v. 1 im Geiste in ferne Zeiten versetzend, die spätere Zerstreuung der Juden schildert, wie sie, nachdem die Wegführung der Israeliten ins Assyrische Exil schon vorhergegangen, nach der Wegführung ins Babylonische Exil und besonders nach

der Zerstöhrung Jerusalems eintrat. Der letzteren Meinung sind bei weitem die meisten Ausleger zugethan, die erstere hat Gesenius zu vertheidigen gesucht. Allein seine Beweisführung dürfte nur wenige befriedigen. Zuvörderst ist hier zu bemerken, dafs wenig damit ausgerichtet ist, wenn man auch nachweisen könnte, dafs einzelne Hebräer sich zur Zeit des Propheten in allen genannten Ländern befanden. Denn der ganze Ausdruck des Propheten zeigt, dafs er eine Zerstreuung des Volkes im Ganzen und Grofsen voraussetzt, wenn man sich auch die gänzliche Entvölkerung Palästinas nicht als damit verbunden zu denken hat. Nun waren aber zwar die 10 Stämme schon in das Exil weggeführt, aber das Reich Juda, dessen Glieder doch v. 12 als ebenfalls in der Zerstreuung befindlich erscheinen, hatte noch nie eine bedeutende Wegführung erlitten. Die wenigen Judäer aber, welche nach Joel 3, 11 und Amos 1, v. 6. 9 von den Philistern und Phöniziern als Sclaven verkauft worden waren, und andere, welche möglicher Weise in drückenden Zeiten freiwillig aus dem Vaterlande geflohen seyn können, wofür sich kein einziges geschichtliches Zeugnifs findet, kommen hier gar nicht in Betracht. Dann ist es Gesenius nicht einmahl gelungen nachzuweisen, dafs einzelne Hebräer sich zu den Zeiten des Jesaias in allen genannten Ländern befanden. So nimmt er z. B. ganz im Widerspruche mit der Relation 2 Chron. 14, 9 ff. an, dafs in dem Kriege mit den Äthiopiern unter dem Könige Asa Gefangene nach Äthiopien weggeführt worden. Es heifst in derselben ausdrücklich, dafs das ganze feindliche Heer vernichtet worden sey. — Wie kommt aber der Prophet dazu, hier ebenso wie Micha Cap. 4, v. 6. 7 die Aufnahme der in alle Länder zerstreuten Israeliten in das Reich des Messias unter dem Bilde einer Zurückführung derselben in das Vaterland zu schildern? Die Antwort ist folgende. Da das Reich Gottes in der Anschauung des Propheten nothwendig ein Substrat haben mufs, weil der Anschauung nicht abstracte Begriffe, sondern Bilder angehören, so erscheint ihm als Mittelpunct und Haupt-

sitz

sitz des Messianischen Reiches der Sitz der alten Theokratie, von wo auch das Messianische Reich seinen ersten Anfang nahm. So wie er nun Cap. 2 die Aufnahme der Heidenvölker in dasselbe als ein Wallen derselben nach dem Berge Zion schildert, so hier die Aufnahme der zerstreuten Juden als eine Rückkehr in ihr Vaterland. Nicht das Örtliche ist es, worauf hier Rücksicht zu nehmen, da dies blos zur Form der Anschauung gehört, sondern der Grundgedanke, Sünde und Abfall der Juden, wodurch sie sich der alten Theokratie und ihrer Segnungen, wozu vorzugsweise der Besitz des Landes Canaan gehörte, verlustig machten, Reue und Zukehr, wodurch sie sich die Aufnahme in das Messianische Reich und die Theilnahme an seinen Segnungen verschaffen.

V. 12. *Und der Herr erhebet ein Panier den Heidenvölkern und sammelt die Verjagten Judas, vereinigt die Zerstreuten Israels von den vier Enden der Erde.* Das Erheben des Paniers für die Heidenvölker ist hier nicht nach der Annahme mehrer älterer Ausleger wie v. 10 für sie ein Zeichen, dafs sie sich selbst zum Reiche des Messias sammeln sollen; vielmehr zeigt die Vergleichung der Paralelstellen Cap. 49, 22. 62, 10, dafs der Zweck, zu dem die Heidenvölker versammelt werden sollen, der ist, den zerstreuten Juden das Geleit in ihr Vaterland zu geben. Der Sinn ohne Bild: die Heidenvölker, dieselben, die nach v. 10 schon in das Messianische Reich aufgenommen worden, werden dann auf des Herrn Geheifs thätig die Aufnahme der in alle Länder zerstreuten Juden in dasselbe befördern. — Bei נְפֻצוֹת ergänzt J. H. Michaelis, Schaafe, Clericus, משפחות Familien, Rosenmüller, נפשות Seelen. Allein treffend wendet Gesenius hier einen Sprachgebrauch an, wonach durch die Verbindung des Masculini und des Feminini die Totalität ausgedrückt wird. So steht Cap. 3, 1 מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה, eigentlich die männliche und weibliche Stütze, für jegliche Stütze. Beisp. aus Arab. Schriftst. bei Gesen. z. d. St. So ist denn auch hier das: die verjagten

Männer Judas und die zerstreuten Weiber Israels s. v. a. alle Zerstreuten Israels und Judas. Die beiden Theile, welche die Totalität ausmachen, werden durch einen Merismos unter Israel und Juda vertheilt, obgleich sie eigentlich beide auf gleiche Weise beiden zukommen. Ähnlich Sacharj. 9, 17: „Vom Getreide werden Jünglinge, vom Most Jungfrauen erblühen," für: von Getreide und Most werden Jünglinge und Jungfrauen erblühen.

V. 13. Es höret auf die Eifersucht Ephraims und die feindlich Gesinnten Judas werden ausgerottet; Ephraim wird nicht neiden Juda und Juda nicht anfeinden Ephraim. Das צֹרְרֵי יְהוּדָה יִכָּרֵתוּ wird von Augusti nach dem Vorgange der meisten älteren Ausleger übersetzt: die Widersacher Judas sollen ausgerottet werden. Allein der Paralelismus erfordert, dafs eben so wie das וסרה קנאת אפרים dem אפרים לא יקנא את יהודה, so das וצררי יהודה יכרתו dem ויהודה לא יצר את אפרים entspreche, wogegen die Bemerkung von Kocher nicht ausreicht, dafs der Prophet hier deshalb mehr von dem Aufhören der feindlichen Gesinnung Ephraims gegen Juda, als Judas gegen Ephraim rede, weil Juda das gröfsere Recht, Ephraim die gröfsere Schuld gehabt habe. Schultens in den *animadvers. phil. ad h. l.*, dem Rosenmüller folgt, vergleicht das Arabische ضَرّ *III zelotypus fuit* und übersetzt: die Eifersüchtigen Judas. Allein man hat nicht nöthig die gewöhnliche Bedeutung des Verbi צרר anfeinden, in der es gleich darauf vorkommt, zu verlassen. Der Genitiv steht nämlich im Hebräischen häufig, wo wir ein unter setzen. So אֶבְיוֹנֵי אָדָם die Armen unter den Menschen, זֹבְחֵי אָדָם die Opfernden unter den Menschen. Hos. 13, v. 2. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 678. So sind denn auch hier die Anfeindenden Judas, die feindlich Gesinnten (gegen Ephraim) in Juda. Zwischen den beiden Stämmen Juda und Ephraim, welcher letztere alle Vorzüge als die seinigen betrach-

tete, die sich etwa der ganze Stamm Joseph hätte zueignen können, bestand eine beständige Eifersucht und Reibung. Vgl. Michaelis Mos. R. §. 47. Zum vollen Ausbruche kam diese feindliche Gesinnung endlich, als nach Salomos Tode Jerobeam, ein Ephraimit, die übrigen Stämme, Benjamin und Levi ausgenommen, von Juda losrifs. Das neue Reich erhielt nach dem mächtigsten Stamme den Nahmen Ephraim; selten war von der Zeit an zwischen beiden Reichen Friede und Einigkeit, bis endlich die Ephraimiten ins Exil geführt wurden. — Diese Spaltung nun zwischen Ephraim und Juda war die verderblichste und traurigste in der ganzen Geschichte der Hebräer. Daher konnte der Prophet kein passenderes Bild wählen, wenn er den Gedanken ausdrücken wollte, dafs, wenn das Bundesvolk in das Messianische Reich aufgenommen worden, jeder innerliche Zwiespalt und jede innerliche Feindschaft unter demselben aufhören, dafs die gemeinschaftliche Liebe zu dem grofsen Wiederhersteller um alle das Band der Eintracht schlingen werde. Paralelstellen, an denen dieselbe bildliche Darstellung herrscht, Hos. 1, 11. 2, 1. Ez. 37, 22. Hieronymus: *Eo tempore nequaquam Ephraim et Judas, qui nunc me prophetante hostili odio inter se dissident, inimici erunt, sed juxta Ezechielis prophetiam duae virgae in unam virgam copulabuntur et jungentur in Christi ecclesiam, qui prius fuerant separati.*

V. 14. S i e f l i e g e n d a n n a u f d i e S c h u l t e r d e r P h i l i s t e r w e s t w ä r t s , p l ü n d e r n z u s a m m e n d i e S ö h n e d e s O s t e n s ; E d o m u n d M o a b w e r d e n i h r A n g r i f f , d i e S ö h n e A m m o n s i h r G e h o r s a m s e y n. Das Bild ist in dem ersten Gliede von Raubvögeln entnommen und erläutert sich aus der Paralelstelle Habac. 1, 8, wo es von den Chaldäern heifst: „sie fliegen einher, wie der Adler, der sich auf seinen Frafs stürzt." Das Kamez in כָתֵף wird hier so behandelt, als ob es ein impurum wäre, obgleich der Stat. constr. sonst gewöhnlich כֶתֶף lautet. Beispiele ähnlicher Inconsequenzen bei Gesenius Lehrg. p. 562 Anm. 2. Dafs der Stat. constr. hier

für den Stat. absol. stehe, ist eine unnöthige Annahme. ים Meer, dann Westseite, weil das Mittelmeer Palästina im Westen liegt; Söhne des Ostens, sind vorzugsweise die den Israeliten im Osten wohnenden Araber, von deren räuberischen Einfällen sie viel zu leiden hatten. שָׁלַח יָדַיִם Hand anlegen, feindlich angreifen. מִשְׁלוֹחַ יָדָם der Gegenstand ihrer Angriffe. Gehorsam, als abstr. p. concr. f. unterwürfig. — Wir haben schon gesehen dafs dieser Vers nicht buchstäblich gefafst werden kann, sondern bildlich aufgefafst werden mufs. Es fragt sich aber, was durch das Bild bezeichnet werde. Die meisten Ausleger denken an geistige Siege, an die durch die Hebräer bewirkte Bekehrung dieser Völker. So Hieronymus: *Hae enim gentes tempore, quo Jesaias prophetabat, adversariae erant populo Judaeorum et idcirco nunc dicit, quod postquam surrexerit radix Jesse, ut regnet in gentibus, tunc — dent Apostolis manus et in locis idololatriae Christi ecclesiae suscitentur.* Allein obgleich auch sonst durch das Bild des Krieges geistige Eroberungen bezeichnet werden, vgl. Cap. 53, v. 12, so scheint diese Deutung doch hier unzulässig zu seyn, weil der Prophet nach dem ganzen Contexte von dem Glücke redet, dessen sich die Israeliten selbst nach ihrer Aufnahme in das Messianische Reich erfreuen werden. Das Richtige ist vielmehr Folgendes. Die genannten Völker waren die gefährlichsten Feinde der Theokratie, deren sich Gott zur Züchtigung der abtrünnigen Israeliten bediente. Wenn das Volk dem Jehovah treue Anhänglichkeit bewiefs, so waren ihm dieselben nicht furchtbar; eine solche glänzende Periode war z. B. unter David. Von dieser entnimmt der Prophet das Bild um den Gedanken zu versinnlichen, dafs das Volk, wenn es sich seinem grofsen Könige unterworfen habe, sich des göttlichen Schutzes, eines reichen Maafses der göttlichen Gnade und vollkommner Sicherheit erfreuen werde. Die Folgen der Zukehr zu Gott in der Messianischen Zeit werden geschildert unter dem Bilde der Folgen der Zukehr zu Gott während der früheren Theokratie.

V. 15. 16. wird die Wegräumung der Hindernisse, welche der zukünftigen Errettung der Israeliten im Wege stehen werden, geschildert unter dem Bilde der Wegräumung der Hindernisse, welche ihrer früheren Errettung aus Ägypten im Wege standen. — Und Jehovah belegt mit einem Bannfluche die Zunge des Meeres von Ägypten und schwingt seine Hand gegen den Strom mit seinem heftigen Winde und schlägt ihn zu sieben Bächen, dafs man mit Schuhen hindurchgehen mag. Zahlreiche Ausleger, Lowth — Rosenmüller, nehmen an, dafs das Verbum הֶחֱרִים hier gleichbedeutend sey mit הֶחֱרִיב austrocknen, und berufen sich auf die häufige Verwechselung der Buchstaben desselben Organes. Allein theils kommt das Verbum הֶחֱרִים zu häufig vor, als dafs man ihm hier eine andere Bedeutung geben dürfte, theils ist die gewöhnliche Bedeutung weit passender, als die angenommene. Mit einem Bannfluche belegen ist nämlich s. v. a. gänzlich vertilgen, weil die gänzliche Vertilgung eine Folge der Verbannung war. — Die Zunge des Meeres Ägypti ist die Spitze des Arabischen Meerbusens. Dieser macht gegen Norden zwei kleinere und schmalere Meerbusen, von denen der westliche, durch den die Hebräer früher gegangen sind, sich bei Suez endet. Dieser führt auch bei Arabischen Geographen den Nahmen Zunge, und im Hebräischen kommt dieser Nahme von einem Busen des rothen Meeres vor Jos. 15, v. 2. 5. 18, 19. Durch הַנָּהָר, den Strom κατ' ἐξοχήν, wird der Euphrat bezeichnet; nie führt der Nil, den Vitringa, Augusti u. A. hier finden, schlechthin diesen Nahmen; auch Cap. 19, 5 wird die nähere Bestimmung dadurch gegeben, dafs das Wort in einer Weissagung gegen Ägypten vorkommt. Die Bedeutung des Wortes עָיָם läfst sich zwar nicht mit Sicherheit ermitteln, da auch die verwandten Dialekte keine Hülfe geben; doch hat die Bedeutung Heftigkeit den Zusammenhang, die Auctorität der alten Übersetzer und vielleicht auch

die Vergleichung mit dem Adj. אָיֹם furchtbar, schrecklich, für sich. Mit der Heftigkeit seines Windes = mit seinem heftigen Winde. Zu Grunde liegt eine Personification des Stromes; Jehovah erscheint als mächtiger Kriegsheld, der gegen den widerstrebenden Strom seine mit dem furchtbaren Winde, gleich einem Schwerte, bewaffnete Hand schwingt. Daher auch das folgende הִכָּה. Angespielt wird auf Exod. 14, 21, wonach der Herr die Austrocknung des Arabischen Meerbusens durch einen heftigen Wind bewirkte. Er schlägt ihn zu sieben Bächen f. so dafs er in sieben Bäche zertheilt wird. Das Bild ist von grofsen Flüssen hergenommen, deren Wasser in eine Menge von Canälen abgeleitet wird. Treffend hat Lowth die Erzählung Herod. 1, 189 verglichen. Cyrus verlor auf dem Zuge nach Babylon in einem reifsenden Strome eins seiner heiligen weifsen Pferde. Darob gerieth er in Wuth und drohte den Strom, ihn ebenso wie es hier geschieht als Feind betrachtend, also zu schwächen, dafs auch Weiber ihn leicht durchwaten könnten. Er setzte sein ganzes Heer in Arbeit und leitete das Wasser des Stromes in 360 Gräben zu beiden Seiten desselben ab. Der Prophet verheifst hier also, dafs Jehovah den Israeliten in Zukunft den Durchgang durch das rothe Meer und den Euphrat, so wie vordem durch das rothe Meer und den Jordan, auf wunderbare Weise öffnen werde. Der Sinn einfach der: kein Hindernifs der Errettung soll so grofs seyn, dafs es Jehovah nicht, wie er bei der früheren Befreiung aus Ägypten gethan, durch die Wirkung seiner Allmacht hinwegschaffe.

V. 16. Und es wird eine Bahn seyn dem Reste seines Volkes, welcher übrig geblieben seyn wird von Assur, wie sie früher Israel war, da es aus Ägypten zog. Nach מֵאַשּׁוּר hat man sich die v. 11 genannten übrigen Länder hinzuzudenken, in welchen sich die zerstreuten Israeliten befanden; der Prophet hat sie der Kürze wegen hier

nicht wiederholen wollen. Schon die gänzliche Gleichheit des Ausdruckes weist auf das Frühere hin.

Da das Danklied des geretteten Volkes Cap. 12 mehr allgemeinen Inhaltes ist und auf jede grofse Errettung desselben angewandt werden kann, eine Erscheinung für die sich viel Analoges in den Psalmen findet, in denen nur selten individuelle Züge vorkommen, so haben wir keine Veranlassung dasselbe zu erläutern.

Allgemeine Vorbemerkungen über Cap. 40 — 66.

Der zweite Theil des Jesaias gehört zu den herrlichsten und für uns bedeutendsten Stücken in der Sammlung der Schriften des A. B. Keine Schrift derselben enthält so wenig Locales und Temporelles; keine zeigt uns so klar den Zusammenhang der Voranstalt mit der Hauptanstalt, keine verweilt mit solcher Vorliebe bei der Schilderung der Zeit, wo, nachdem die grofse Scheidung zwischen dem gottlosen und frommen Theile des alten Bundesvolkes vorgenommen worden, der letztere mit den Heidenvölkern zu einer geheiligten und gesegneten Gemeinde des Herrn vereinigt werden sollte; keine stellt uns den erhabenen Stifter des neuen, nicht wie der frühere auf ein einzelnes Volk beschränkten, Bundes in seiner Erniedrigung und in seiner Herrlichkeit so deutlich vor Augen. *)

Wir sahen in den einleitenden Bemerkungen zum Jesaias, dafs der Prophet wahrscheinlich noch eine Zeitlang unter Manasse lebte. Nehmen wir nun an, dafs Jesaias in dieser letztern Zeit seines Lebens den zweiten Theil seiner Weissagungen abfafste, so wird uns die Beschaffenheit desselben um so begreiflicher und alle seine Eigenthümlichkeiten werden durch diese Annahme erklärt.

Es erklärt sich 1) daraus die Abweichung der Darstellung des ersten Theiles von der des zweiten. Zwischen der letzten Weissagung des ersten Theiles und dem zweiten Theile

*) Mit besonderer Beziehung auf den zweiten Theil sagt Hieronymus, *praef. ad Jesaiam*, vom Jesaias: *Non tam propheta dicendus est*, *quam Evangelista. Ita enim universa Christi ecclesiaeque mysteria ad liquidum persecutus est*, *ut non putes eum de futuro vaticinari*, *sed de praeteritis historiam texere.*

liegt dann ein Zeitraum von 14 — 20 Jahren. Mit den Jahren ändert sich aber, so wie die Gemüthsstimmung, so auch die Schreibart. Obgleich der zweite Theil dem ersten an Schönheit der Darstellung nichts nachgibt, so ist doch die Darstellung fliefsender, der Ton milder und sanfter. An die Stelle der Gedrungenheit und Kürze des ersten Theiles, in welchem der Verfasser mit der Sprache gleichsam ringt und die Bilder nur kurz andeutend von einem zum andern übergeht, ist eine anmuthige Breite getreten; die Bilder werden mit den lieblichsten Farben bis ins Einzelnste ausgemahlt. Es findet bei wesentlicher Einheit und bei den mannichfachsten Berührungen, eine analoge Verschiedenheit statt, wie zwischen dem Deuteronomium und den übrigen Büchern des Pentateuch, den Briefen des Johannes, die er wahrscheinlich erst in seinem hohen Alter schrieb, und seinem Evangelium.

Es erklärt sich 2) aus dieser Annahme der Standpunct, welchen der Prophet genommen hat. Wahrscheinlich überliefs Jesaias in seinem hohen Alter die thätige Wirksamkeit in der Theokratie seinen jüngeren Amtsgenossen. Er selbst versetzte sich aus der wenig Erfreuliches darbietenden Gegenwart in die Zukunft; er lebte nur noch in ihr und für sie, gewifs dafs in ihr das Vermächtnifs, welches er ihr hinterliefs, die Früchte tragen werde, die er bei seiner Wirksamkeit für die Gegenwart so oft vermifst hatte. Er nimmt seinen Standpunct in der in den früheren Weissagungen deutlich von ihm verkündeten Zeit, wo Jerusalem schon von den Chaldäern erobert, das Land schon verödet war, und das Volk im fernen Babylonischen Lande sich nach der Heimath sehnte. In dieser Zeit denkt, empfindet und handelt er; sie ist ihm Gegenwart geworden, aus der er, doch also dafs sein Blick sich nicht selten wieder auf die wirkliche Gegenwart verirrt, die nähere, ferne und fernste Zukunft überschaut. An das unglückliche Volk im Exil richtet er die Rede; er ermahnt, bestraft und tröstet es durch Eröffnung der Aussicht in eine bessere Zukunft.

Es erklärt sich aus dieser Annahme 3) die Zusammensetzung des zweiten Theiles. Während der erste Theil, umfassend die Weissagungen, die der Prophet während seiner Wirksamkeit für die Gegenwart aussprach, aus einzelnen Weissagungen besteht, die durch Zeit und Veranlassung geschieden und zuerst einzeln öffentlich bekannt gemacht, nachher, durch Überschriften oder sonst auf kenntliche Weise als verschieden bezeichnet, zu einer Sammlung vereinigt wurden, lassen sich im zweiten Theile, der keine äufseren Veranlassungen hatte, nicht eben so leicht die einzelnen Stücke unterscheiden; er ist mehr aus einem Gusse gearbeitet. Der Beweis für die Einheit des zweiten Theiles liegt schon in der nachfolgenden Darstellung seines Inhaltes. Die Gegenstände der Weissagung sind im Ganzen dieselben. Selbst Sprache und Darstellung sind weit weniger verschieden, wie in den Stücken des ersten Theiles. Wenn auch der Prophet die in diesem Theile aufgezeichneten Offenbarungen nicht zu ein und derselben Zeit erhalten und aufgezeichnet hat, so ist doch gewifs keine lange Zeit zwischen ihnen verflossen und der Prophet hat nicht die einzelnen Reden dem Volke bekannt gemacht, sondern das Ganze als ein Vermächtnifs der Nachwelt überliefern wollen.

Den Propheten wurde alles in der Anschauung und daher in der Gegenwart gegeben; die Zeitferne war ihnen in der Regel nicht offenbar; daher kommt es, dafs durch eine innere Ähnlichkeit verbundene Begebenheiten, obgleich in der Wirklichkeit durch lange Zeiträume getrennt, ihnen entweder aneinander gränzen, oder gar in einander verschwimmen und zusammenfliefsen und erst von dem Ausleger gesondert werden müssen, der Weissagung und Erfüllung vergleichen und das, was den Propheten aufser den Zeitverhältnissen erschien, den verschiedenen Zeiten, auf die es sich bezieht, zutheilen kann. Wer ohne diese tief in der Natur der ganzen prophetischen Anschauung gegründete, in der allgemeinen Einleitung weiter ausgeführte Bemerkung zu Grunde zu legen, an die Auslegung des zweiten

Theiles der Weissagungen des Jesaias geht, der wird überall nichts als Dunkelheit erblicken, wo ihm, durch dieselbe geleitet, das hellste Licht erschienen seyn würde.

Die Weissagungen des zweiten Theiles beziehen sich hauptsächlich auf einen doppelten Gegenstand; zuerst tröstet der Prophet sein Volk durch die Verkündung der Befreiung aus dem Babylonischen Exil; er schildert dieselbe unter den lieblichsten Bildern, häufig entnommen von der Befreiung des Volkes aus Ägypten; er nennt den Herrscher, der von Jehovah gesendet, die Unterdrücker des Volkes für ihren Übermuth bestrafen und dasselbe in seine Heimath zurückführen werde. Aber bei dieser geringeren und niederen Befreiung bleibt er nicht stehen. An die Aussicht auf die Befreiung aus dem Babylonischen Exil schliefst sich die Aussicht auf die Befreiung von Sünde und Irrthum durch den Messias. Bald erscheinen beide Gegenstände ineinander verflochten, bald tritt einer mit besonderer Klarheit allein hervor. Besonders auf den letzteren Gegenstand richtet sich der Blick des Propheten zuweilen so ausschliefslich, dafs er, erfüllt von der Herrlichkeit des geistigen Gottesreiches und seines erhabenen Stifters, die nähere Zukunft für eine Zeitlang ganz aus den Augen verliert. In der Schilderung der geistigen Befreiung ist wiederum das Zeitverhältnifs nicht beobachtet. Bald schaut der Prophet den Urheber derselben in seiner Niedrigkeit und seinem Leiden, bald stellt sich seinem entzückten Blick die fernste Zukunft des Messianischen Reiches dar, in welcher die von Gott entfremdete Menschheit zu ihm zurückgekehrt seyn, nach Vernichtung alles Gott Widerstrebenden innerlich und äufserlich Friede herrschen, und alles durch die Sünde herbeigeführte Übel aufgehoben seyn wird. Über Zeit und Raum erhaben überschaut er von der Höhe, auf die ihn der heilige Geist gestellt, die ganze Entwickelung des Messianischen Reiches aus geringen Anfängen zu herrlichem Ende.

Ächtheit von Cap. 40—66.

Durch alle Jahrhunderte hindurch war der zweite Theil des Jesaias von der Jüdischen Synagoge sowohl, wie von der christlichen Kirche, für sein unbestreitbares Eigenthum gehalten worden. Erst dem letzten Viertel des vorigen Jahrh. war der Versuch vorbehalten ihm dasselbe streitig zu machen. Die erste, jedoch wenig beachtete, Andeutung gab Koppe, welcher zu Cap. 50 bemerkte, Ezechiel oder ein anderer im Exil lebender Prophet möge wohl Verfasser desselben seyn. Den bestimmten Verdacht gegen die Ächtheit des ganzen zweiten Theiles äufserte zuerst Döderlein in der auserlesenen theol. Bibliothek Bd. I. H. 11. p. 832. Am vollständigsten suchte denselben zu begründen Justi, zuerst in Paulus Memorabilien IV. S. 139 sqq., dann in seinen vermischten Abhandlungen über wichtige Gegenstände der theol. Gelehrs. Bd. I. p. 254 ff. Bd. 2 p. 1—80. Von nun an wurde diese Ansicht ziemlich die herrschende. Sie stand in einem nothwendigen Zusammenhange mit der Ansicht der Neueren, dafs die Propheten sich keines unmittelbaren göttlichen Einflusses erfreuten und daher nichts wissen konnten, als was sich aus dem schon in ihrer Zeit Gegebenen durch den berechnenden Verstand und politischen Scharfblick vorher bestimmen liefs, und wurde daher begierig von ihnen aufgegriffen. Unter ihren Vertheidigern sind besonders zu nennen Eichhorn, Rosenmüller, Paulus, Bauer, Bertholdt, De Wette und Gesenius. Vgl. die Litteratur bei Bertholdt Einl. IV. S. 1371. Darin sind diese Gelehrten wieder uneinig, dafs die einen eine Mehrheit von Verfassern annehmen, die andern alles einem Verfasser zuschreiben. Die letztere Meinung scheint jedoch jetzt ziemlich die allgemein herrschende geworden zu seyn.

Auch hinsichtlich der Abfassungszeit findet keine gänzliche Einheit der Ansichten statt. Doch stimmen alle darin überein, daſs die Weissagungen des zweiten Theiles nicht vor den letzten Zeiten des Exils aufgezeichnet seyn können. Gesenius, an den man sich mit Vorbeigehung der früheren Bestreiter fast allein halten kann, nennt den zweiten Theil das Werk eines gegen das Ende des Exils lebenden ungenannten Propheten, der diese Worte des Trostes, der Ermahnung und der Rüge an seine im Babylonischen Exile lebenden Zeitgenossen und zwar wahrscheinlich nach Art aller späteren Propheten schriftlich richtete, oder ein prophetisches Sendschreiben an die Exulanten. *)

Über den Vertheidigern der Ächtheit sind zu nennen Piper in der Schrift: *Integritas Jesaiae a recentiorum conatibus vindicata. Greifswalde* 1793. Beckhaus, die Integrität der prophetischen Schriften des A. T. S. 152 ff. Hensler, in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Jesaias, Jahn in der Einleitung, **) Dereser in der Einleitung zu seiner Bearbeitung des Jesaias als Fortsetzung des v. Brentanoschen Bibelwerkes, Greve in den Prolegom. z. d. Sch.: *Ultima capita Jesaiae.* Amsterd. 1810. 4. und zuletzt Jo. Ulr. Moeller in einer besonderen Schrift: *De authentia oraculorum Jesaiae c.* 40 — 66. Coppenh. 1825. 240 S. 8. Durch diese gelehrte und scharfsinnige Schrift ist die Untersuchung um vieles weiter gefördert worden; leider hat aber der Verf. den Eindruck seiner Beweisführung sehr dadurch geschwächt, daſs er sich zu häufig unsicheren und allem gesunden exegetischen Gefühle widersprechenden Conjecturen hingibt.

Wir dürfen diese Untersuchung hier nicht ganz über-

*) Ganz ähnlich Rosenmüller in Gablers neuestem theol. Journal II, 4. p. 334.

**) Zum Theil auch der Verf. des ex. Hdb. p. XXIII. sqq. vgl. Augusti Einl. ins A. T. §. 204.

gehen, weil sich je nach ihrem verschiedenen Ergebnisse das Urtheil über die Christologie des Jesaias verschieden gestaltet. Wir wollen daher in möglichster Kürze, zuerst die Gründe der Gegner anführen und widerlegen und dann die positiven Gründe aufstellen, welche die Ächtheit erweisen. Wir werden dabei das Haltbare in der Möllerschen Schrift dankbar benutzen; die Gründe der Gegner führen wir meist mit den Worten von Gesenius an, der dieselben einer Revision unterworfen und uns der Mühe überhoben hat, manches gar zu schwache von den früheren Bestreitern vorgebrachte Argument zu berücksichtigen.

1) „Alle geschichtlichen Andeutungen über den Zustand des Volkes führen auf die Zeit des Exils — nicht auf die des Propheten. Jerusalem ist zertrümmert, das Land verödet, das Volk von Gott verstofsen; das zur Zeit des Jesaias noch wenig mächtige chaldäische Reich befindet sich auf dem höchsten Gipfel seiner Macht, aber schon seinem Untergange durch Cyrus nahe. Alles dieses wird aber nicht etwa als zukünftig geschildet, sondern als der Standpunct des Propheten in der Gegenwart, als der gegenwärtige Zustand der Nation und ihrer Umgebungen, an welchen dann erst die Weissagungen über die Zukunft angeknüpft werden. Jesaias hätte doch nach der Analogie der übrigen prophetischen Weissagungen von der Gegenwart ausgehen und daran die Weissagungen über die Zukunft anknüpfen müssen. Aufgehoben wird auch die entfernteste Möglichkeit der Jesaianischen Abfassung durch den Umstand, dafs das Exil nicht verkündigt wird, sondern dafs der Standpunct darin genommen ist, ebenso wie der des Jesaias in seiner Zeit." Dieser ganze Einwurf verdankt seine Entstehung dem Mangel an Einsicht in die Natur der prophetischen Weissagung. Man denkt sich die Erkenntnifs der Propheten als eine verständige, da sie vielmehr eine anschauliche war, wie dies schon durch den Nahmen Seher bezeichnet wird. Die Propheten, denen, wie wir in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, alles in der Anschauung gegeben wurde, befanden sich in der

ἐκστάσις, sie lebten in den Dingen, welche sie verkündeten und die Dinge lebten in ihnen. Sie nahmen entweder ihren Standpunct in der Gegenwart und schauten von dort auf die nähere Zukunft, oder sie nahmen ihren Standpunct in der näheren Zukunft und schauten von dort in die entferntere. In dem letzteren Falle ist die nähere Zukunft von ihnen als Gegenwart dargestellt, von der aus sie das in der Wirklichkeit noch Zukünftige als vergangen betrachten; sie liegt mit solcher Anschaulichkeit vor ihnen, dafs sie in ihr leben und handeln. Wir heben aus der grofsen Masse von Beispielen, welche dieser Bemerkung zur Bestätigung dienen, hier nur einige wenige aus. *) Der Prophet Hoseas hatte Cap. 13 den Israeliten grofse göttliche Strafgerichte, die Verheerung des Landes und die Wegführung seiner Bewohner durch mächtige Feinde vorherverkündet. Cap. 14, v. 2 ff. versetzt er sich im Geiste in die Zeit, zu der diese Strafgerichte schon eingetroffen waren. Er anticipirt das Zukünftige als schon geschehen und ermahnt nicht etwa seine Zeitgenossen, sondern diejenigen, über welche das Unglück schon ergangen, zur aufrichtigen Bufse: „Kehre zurück, o Israel zum Jehovah, denn elend bist du geworden (כָּשַׁלְתָּ Praet.) durch deine Missethat." Die Segnungen Jehovahs dagegen stellt er v. 5 ff. als zukünftig dar. Der Prophet Micha sagt Cap. 4, v. 8: „Und was dich betrifft du Heerdenthurm, Hügel der Tochter Zion, an dich wird kommen und gelangen die frühere Herrschaft, die Herrschaft über die Tochter Jerusalems." Wenn der Prophet, Zeitgenosse des Jesaias, hier von einer früheren Herrschaft redet und verkündet, dafs sie wiederum an das Davidische Haus zurückkommen werde, so versetzt er sich aus seiner Zeit, zu der die Davidische Königsfamilie

*) Auffallende Belege gibt schon das Abschiedslied Mosis Deut. 32, vgl. z. B. v. 7 u. v. 30. Zu dem letztern Verse bemerkt Clericus: „*Haec quasi praeterita cantico deplorat Moses, quod ea ita futura praevideat, et quasi in illas aetates futuras se animo transferat eaque dicat, quae tum demum debebant dici.*"

noch bestand und blühte, in die Zeit des Exils, von dem er so eben geredet hatte und während dessen die Herrschaft des Davidischen Stammes aufhören sollte. V. 10 heifst es: „Jetzt warum lässest du ein Klaggeschrei ertönen? Hast du keinen König mehr? oder sind deine Rathgeber dahin? Ja Schmerz hat dich ergriffen, wie eine Gebährende.” Der Prophet redet das Jüdische Volk an im Babylonischen Exil. Der Moment der Wegführung in dasselbe bildet ihm die Gegenwart, die Befreiung aus demselben die Zukunft; vgl. v. 10: „Dort wirst du errettet werden, dort wird dich erlösen Jehovah dein Gott.” Cap. 7, v. 7 führt Micha das schon ins Exil weggeführte Volk redend ein und läfst es zugleich die Gerechtigkeit der göttlichen Strafe und das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit aussprechen. Auch in der Antwort Jehovahs v. 11 wird die Stadt als schon zerstöhrt vorausgesetzt. Denn er verspricht, dafs ihre Mauern wieder gebaut werden sollen. — Unser Prophet selbst schaut in der Weissagung gegen Tyrus Cap. 23 die der Stadt durch den Nebucadnezar bevorstehende Bedrängung als gegenwärtig; die Flucht der Einwohner, den Eindruck, den die Nachricht von ihrem Unglück auf die mit ihnen in Verbindung stehenden Völker macht u. s. w., beschreibt er als Augenzeuge. Darauf wirft er von der näheren Zukunft, die ihm zur Gegenwart geworden, einen Blick auf die fernere. Er verkündet, dafs nach siebenzig Jahren, nicht von der wirklichen, sondern von der eingebildeten Gegenwart an gerechnet, die Stadt zu ihrer alten Gröfse zurückgelangen werde; sein Blick erhebt sich noch weiter; und er sieht wie endlich die Tyrier in den Tagen des Messias die wahre Religion annehmen. Cap. 53 nimmt der Prophet seinen Standpunct zwischen den Leiden und der Verherrlichung des Messias, die Leiden erscheinen ihm als vergangen, die Herrlichkeit stellt er als zukünftig dar. — Diese Beispiele, die wir leicht durch eine Unzahl anderer vermehren könnten, mögen genügen zur Widerlegung der Behauptung, es sey gegen die Natur der Weissagung, dafs der Prophet seinen

Stand-

Standpunct in der näheren Zukunft nehmend, dieselbe als Gegenwart betrachte und von dort aus in die fernere Zukunft schaue.

Bertholdt Einl. p. 1384 gesteht zu, „dafs auch andere Propheten sich häufig im Geiste in spätere Zeiten, besonders in die idealischen Zeiten des Messias versetzen" und gibt also der Hauptsache nach diesen Grund auf; er argumentirt nur daraus, dafs jene wieder auf ihren persönlichen Standpunct zurückkommen, während unser Prophet an der späteren Zeit kleben bleibe; allein wir werden nachher sehen, dafs auch unser Prophet an zahlreichen Stellen aus der fingirten Gegenwart in die wirkliche übergeht.

2) „Ehe Jesaias eine Rückkehr aus dem Exile verkündete, hätte er doch wohl die Wegführung weissagen müssen." Hierauf dient zur Antwort, dafs es anmaafsend ist, Gott vorschreiben zu wollen, welche Offenbarungen er seinen Propheten ertheilen soll, dafs Jesaias die Wegführung nach Babylon als aus den Weissagungen anderer Propheten schon hinlänglich bekannt zu Grunde legen konnte, namentlich aus denen seines Zeitgenossen Micha, dafs ja auch in dem zweiten Theile des Jesaias die Wegführung ins Exil eben sowohl enthalten ist, wie die Rückkehr, nur dafs die Wegführung als Vergangenheit erscheint, weil der Prophet in der Zeit des Exils seinen Standpunct nimmt, dafs wir in unserer Sammlung sicher nicht alle Weissagungen des Jesaias besitzen und dafs er sehr wohl Vieles von dem Exil geweissagt haben kann, was uns nicht erhalten worden. Gesetzt also auch es fänden sich im ersten Theile keine deutlichen Weissagungen auf die Wegführung des Volkes, so würde dieser Grund dennoch nicht beweisend seyn. Diefs ist aber doch der Fall. Zuerst berufen wir uns auf Cap. 39, wo von dem Propheten mit klaren dürren Worten, ohne dafs irgend eine andere Deutung auch nur möglich wäre, dem Könige Hiskias die Wegführung nach Babylon verkündet wird; der von Gesenius Comm. p. 1006, jedoch nur zweifelnd, ge-

äufserte Verdacht, dafs diese Weissagung erst später aufgezeichnet und nach dem Eintreffen bestimmter ausgedrückt seyn möge, beruht auf blofser Willkühr und leistet nicht, was er leisten soll; er befreit nicht von der lästigen Thatsache, dafs schon damals eine Begebenheit geweissagt worden, welche ganz aufserhalb des politischen Horizontes der Zeit lag und durch keinen menschlichen Scharfblick vorhergesehen werden konnte. Denn mit gleicher Bestimmtheit verkündet Micha Cap. 4 v. 9. 10 die Wegführung nach Babel und die Befreiung aus dem Babylonischen Exil, 150 Jahre vor der Erfüllung und als Babylon noch in gar keinem feindseligen Verhältnifs gegen Juda stand. — Aufserdem finden sich mehrere Weissagungen, die nur mit dem höchsten Zwange anders als von der Verödung des Landes durch die Babylonier und von der Wegführung seiner Bewohner verstanden werden können und in welchen zugleich die Rückkehr als bevorstehend verkündet wird. So Cap. 5 und Cap. 6 v. 11 — 13, deren Ächtheit allgemein zugestanden ist.

3) „Die Weissagung so ferner Begebenheiten war den Zeitgenossen unverständlich und daher zwecklos". Dieser Grund hat schon als aprioristischer wenig zu bedeuten. Er geht hervor aus einer gänzlich falschen Auffassung der Bestimmung der Propheten. Man kann allerdings zugeben, dafs diese Weissagungen den Zeitgenossen des Propheten nicht vollkommen klar und verständlich waren — dies war überhaupt bei den Weissagungen, die erst durch die Geschichte ihr vollkommnes Licht erhalten, nicht erforderlich — selbst der Prophet mochte in dem natürlichen Zustande sich von dem Inhalte seiner Weissagungen keine ganz deutliche Vorstellung machen können. Dadurch wird aber eine solche Weissagung noch keinesweges zwecklos. Wenn auch die Zeitgenossen keine ganz klare Erkenntnifs hatten, so hatten sie doch eine solche, welche zur Erreichung des sittlichen Endzweckes der Weissagung hinreichte. Kein Zeitgenosse des Jesaias z. B. konnte den zweiten Theil seiner Weissagungen lesen, ohne darin die göttliche Strafge-

rechtigkeit zu erkennen, nach der Jehovah sein Volk den Feinden preisgeben" und die göttliche Liebe, nach der er es erretten wollte; der Standpunct, welchen der Prophet einnahm, konnte ihm im Ganzen um so weniger dunkel bleiben, als derselbe unmittelbar vorher das Babylonische Exil als zukünftig geweissagt hatte; in Bezug auf das Wie der Wegführung und Befreiung, die Person des Cyrus u. s. w. mochte ihm immerhin manches dunkel bleiben. Eben so konnte Jeder, der sich nicht selbst des Lichtes berauben wollte, in dem 53ten Cap. den Versöhnungstod des Messias erkennen, wenn ihm auch die einzelnen damit verknüpften Umstände zum Theil verborgen blieben. Auch waren die Weissagungen nicht einmahl vorzugsweise für die Gegenwart bestimmt. Sie wurden nicht einmahl alle von den Propheten öffentlich bekannt gemacht. Der ganze zweite Theil des Jesaias z. B. ist wahrscheinlich nie öffentlich recitirt worden. Auf göttlichen Befehl in Schrift gefaſst, dienten sie der Nachwelt, die eine hellere Einsicht in sie dadurch erhielt, daſs die nähere Zukunft, in der die Propheten ihren Standpunct genommen hatten, für sie schon Gegenwart geworden war. Die Juden im Babylonischen Exil muſsten durch die bestimmte Vorhersagung der Rückkehr vor gänzlicher Muthlosigkeit bewahrt, in dem Vertrauen auf Gott gestärkt und dadurch bewogen werden, sich durch Buſse und durch Treue gegen den Jehovah des verheiſsenen Heiles würdig zu machen. So wie aber diese und andere Weissagungen das Volk des A. B. im Glauben stärkten, so gewähren sie dasselbe in noch höherem Grade uns, die wir überall die Verheiſsung mit der Erfüllung vergleichen und ihre genaue Übereinstimmung wahrnehmen können. Obgleich unser Glaube an Gott und Christum nicht hierauf gegründet ist, so erhält er doch dadurch eine gröſsere Haltung und Festigkeit; wer solcher Stützen nicht zu bedürfen glaubt, der hat sie grade am nöthigsten.

4) „Der Prophet beruft sich auf frühere Weissagungen über die Rückkehr des Volkes aus dem Exil, die jetzt einge-

troffen waren, und denen er nun neue beifüge C. 42, 9. 45, 19. 46, 10. 48, 5. 6. Dies setzt einen späteren mit den Begebenheiten gleichzeitigen Propheten voraus." Dieser Grund ist sehr undeutlich ausgedrückt. Wie konnten denn die Weissagungen über die Rückkehr aus dem Exil schon erfüllt seyn zu der Zeit, da das Exil noch fortdauerte? Auch nach der Meinung von Gesenius soll ja der Verf. seine Weissagungen noch vor Ende des Exils bekannt gemacht haben. Auch tritt Gesenius mit sich selbst in Widerspruch, wenn er hier Beziehungen auf die Weissagungen weit älterer Propheten findet, die von dem Exil und von der Befreiung aus demselben geweissagt haben sollen. Er muſs dann zugeben, was er läugnet, daſs es überhaupt Weissagungen gab, in welchen das Zukünftige so lange und mit solcher Sicherheit vorherverkündet worden, daſs aus denselben ein sichrer Beweis für die Allwissenheit Gottes geführt werden konnte. — Wie wenig die angeführten Stellen dasjenige erweisen, was sie erweisen sollen, zeigt eine unbefangene Prüfung derselben. Cap. 45, 19 und Cap. 46, 10 beruft sich Jehovah, um seinen Vorzug vor den nichtigen Götzen zu erweisen, auf seine Allwissenheit, welche hervorgehe daraus, daſs die Verkündungen seiner Diener, der Propheten, in Erfüllung gehen. Diese Aussprüche Jehovahs sind ganz allgemein gehalten; sie beziehen sich sowohl auf die früheren schon erfüllten Weissagungen, z. B. die Weissagungen des Jesaias selbst über den Untergang der Assyrer, als auf die gegenwärtigen Weissagungen, deren Erfüllung dereinst die Allwissenheit und Allmacht Gottes erweisen sollte. — Cap. 42, 9 und Cap. 48, 5. 6 beruft sich Jesaias auf frühere Weissagungen, die schon erfüllt seyen und deren Erfüllung dem Volke die Gewähr geben könne für die Erfüllung der Weissagung über die Rückkehr aus dem Exil, die er ihm jetzt ertheile. Hier mag man immerhin annehmen, daſs der Prophet sich unter den schon erfüllten Weissagungen auch auf die Weissagungen über die Wegführung ins Exil berufe; dies konnte er aber auch sehr wohl thun, wenn man bedenkt, daſs er seinen Standpunct nicht in der wirklichen Gegenwart, sondern in der Zukunft nimmt, die ihm als

Gegenwart erscheint. Der Prophet hatte Cap. 39 das Babylonische Exil geweissagt. Indem er sich nun im Geiste in diese Zeit versetzt und an das im Babylonischen Exil befindliche Volk die Rede richtet, schaut er dasjenige als schon erfüllt und kann sich darauf berufen, was der Wirklichkeit nach zwar noch unerfüllt war, was aber, wenn es erfüllt wurde, dem in dem Babylonischen Exil befindlichen Volke die Gewährleistung geben sollte für die Erfüllung der auf das ferner liegende Ereignifs gehenden Weissagung.

5) „Was der Prophet von der Gegenwart sagt ist richtig und bis ins Einzelnste ausgeführt. Was er von der Zukunft sagt, sind Ideale, frohe begeisterte Hoffnungen, hinter denen die Wirklichkeit sehr zurückblieb. Wäre das Werk von Jesaias, so müfste es unter göttlicher Mitwirkung geschrieben seyn. Dann müfste der Verf. aber auch die Zukunft wissen. Wie sticht der Zustand der ärmlichen Colonie unter Esra und Nehemia ab gegen die glänzenden Schilderungen des bevorstehenden Glückes." Zuvörderst ist es unrichtig, dafs in dem Theile der Weissagung, welcher sich auf den Zustand des Volkes im Babylonischen Exil bezieht, den Nahmen des Cyrus ausgenommen, von dem später, irgend etwas so spezielles vorkomme, dafs daraus hervorginge, dafs der Prophet von dieser Zeit eine genauere Kenntnifs hatte als von der späteren. Die Nennung des Nahmens Cyri wird auf jeden Fall aufgewogen durch die Stelle Cap. 44 v. 27. Gesenius selbst findet l. c. p. 88 in dieser Stelle eine bestimmte Beziehung auf die Ableitung und Austrocknung des Euphrat in der Nähe von Babylon durch die bekannte Kriegeslist des Cyrus. Herodot. 1, 185. 190. Xenophon Cyrop. l. VII. Er mufs also hier eine aus natürlichen Ursachen unerklärliche Weissagung zugestehen, da er ja selbst die Abfassung des zweiten Theiles vor Einnahme der Stadt Babylon behauptet. — Es läfst sich nicht verkennen, dafs der Urheber der gröfseren und höheren Befreiung der grofse Knecht Gottes, der Messias, noch bestimmter und deutlicher gezeichnet werde, wie der Urheber der ersten Befreiung, Cyrus,

so wie jeder Unbefangene zugestehen mufs, dafs die persönlich Messianischen Weissagungen des zweiten Theiles nichts weniger als ideale Schilderungen sind, sondern bis auf die einzelnsten Umstände ihre Erfüllung gefunden haben. — Der Einwand aber, dafs dasjenige, was über die Zeit des Exils hinausgehe, zum grofsen Theile nicht erfüllt worden, trifft allerdings diejenigen, welche wie Jahn u. A., die ganze Erfüllung der Glück verheifsenden Weissagungen in den Zeiten unmittelbar nach dem Exil suchen. Gesenius hat Recht, wenn er behauptet, dafs man höchst willkührlich verfahren sey, um den ganzen Inhalt dieser Weissagungen in jener Zeit als erfüllt nachzuweisen. Sobald man aber einen doppelten in der Anschauung des Propheten nicht immer genau geschiedenen, sich häufig unter denselben Bildern darstellenden Gegenstand der Verheifsung annimmt, die Rückkehr aus dem Babylonischen Exil und die Seligkeit der Messianischen Zeit, so verliert dieser Grund alle Bedeutung. Es ist dann nicht mehr die Rede von idealen Schilderungen und begeisterten Hoffnungen, sondern wir erwarten mit Recht die Erfüllung des noch unerfüllten Theiles der Weissagungen, ohne jedoch ihren bildlichen Character zu verkennen, von dem Gott, der ihre Göttlichkeit durch die Erfüllung eines grofsen Theiles derselben erwiesen und durch die ganz damit übereinstimmenden Weissagungen des N. T. über die letzten Zeiten bestätigt hat. Wenigstens müssen die Gegner so lange anstehen sich dieses Grundes zu bedienen, bis die Zeit die Nichterfüllung der Weissagungen erwiesen hat. *Adhuc sub judice lis est.* Dafs diese Weissagungen aber mit vollem Rechte ihrem gröfseren Theile nach auf die Messianische Zeit bezogen werden, zeigt ihre Vergleichung mit anderen Stellen, die von den Gegnern selbst Messianisch gedeutet werden, z. B. mit Cap. 9 und Cap. 11. So wie dort an die Befreiung von den Assyrern, so schliefst sich hier die Aussicht in die Messianische Zeit an die Verkündung der Befreiung von den Babyloniern. Der Prophet beschreibt das vor ihm liegende Gemählde, ohne auf Zeit-

bestimmung Rücksicht zu nehmen. Dafs die Messianische Zeit unmittelbar nach dem Babylonischen Exil eintreten werde, wird hier eben so wenig gesagt, wie dort, dafs die leibliche Befreiung von den Assyrern mit der geistigen Befreiung unmittelbar verbunden seyn werde.

6) „Es läfst sich mit Sicherheit annehmen, dafs diese dem Jesaias zugeschriebenen Orakel zur Zeit des Jeremias noch nicht vorhanden waren. Sonst würde sich dieser Prophet, der wegen des geweissagten Exils Mifshandlungen erlitt, wohl ohne Zweifel auf einen solchen Vorgänger berufen haben." Dies schon an und für sich nichts beweisende *argumentum a silentio*, würde falls es überhaupt beweisend wäre, zu viel beweisen. Es würde nämlich beweisen, dafs auch der erste Theil des Jesaias zu den Zeiten des Jeremias noch nicht vorhanden war, ja sogar dafs alle diejenigen prophetischen Schriften damals noch unbekannt waren, in denen überhaupt einer Wegführung ins Exil gedacht wird; denn nur von einer Wegführung ins Exil im Allgemeinen, nicht bestimmt von einer Wegführung ins Babylonische Exil hatte Jeremias geredet. Auf die in dem ersten Theile enthaltenen Weissagungen über die Wegführung ins Exil, nahmentlich auf Cap. 5 und auf die bestimmteste von allen Cap. 39 konnte sich Jeremias noch weit schicklicher berufen, als auf die unsrigen, in denen die Wegführung ins Exil nicht mehr vorherverkündet, sondern vorausgesetzt wird, und die sich weit mehr mit erfreulichen Hoffnungen beschäftigen, als mit Drohungen, wegen deren Jeremias nach Cap. 26 angegriffen und von seinen Freunden mit Berufung auf die ähnliche Weissagung Micha 3 v. 12 vertheidigt wurde. Könnte man doch mit demselben Rechte behaupten, dafs damals die bestimmtere Weissagung Micha 4, 10 nicht vorhanden gewesen sey, weil sonst die Freunde des Jeremias nicht unterlassen haben würden sich auf sie zu beziehen. Dafs Jeremias oder seine Vertheidiger sich bei einer anderen Gelegenheit auf die Weissagungen des Jesaias berufen haben, wer kann das behaupten, wer

kann es aber auch läugnen wollen? Wir werden aber nachher noch sehen, daſs die Bekanntschaft des Jeremias mit unserem zweiten Theile keinem Zweifel unterliegt, indem er ihn benutzt und nachgeahmt hat.

7) „Obgleich der Styl des Verf. im Ganzen rein ist, so finden sich doch einige chaldaisirende und spätere Sprachspuren." Hiegegen gilt im Allgemeinen folgendes. Der Beweis aus einzelnen angeblich späteren Wörtern und Redensarten ist sehr miſslich. Wir haben zu wenige schriftliche Denkmahle der hebräischen Litteratur, als daſs wir es unternehmen könnten den Sprachvorrath eines jeden Zeitalters genau zu bestimmen. Kommt ein Wort erst in späteren Schriften vor, so ist dies noch gar kein Beweis, daſs es früher nicht im Gebrauch gewesen. Mehr Gewicht hat es noch, wenn Wortformen vorkommen, die erst dem späteren chaldaisirenden Dialecte anzugehören scheinen. Allein auch in diesem Falle, müssen andere stärkere Gründe hinzukommen, wenn der Beweis der späteren Abfassung hinreichend geführt seyn soll. Wir wissen zu wenig, wann der Einfluſs der Chaldäischen Sprache auf die Hebräische begann, als daſs wir bestimmen könnten, wie eine einzelne Form nicht vor dieser oder jener Zeit in die Hebräische Sprache habe eindringen können. Der Haupteinfluſs geschah allerdings erst in den Zeiten kurz vor dem Exil. So wie aber weit früher beide Völker schon in Verbindung standen, so können auch schon weit früher einzelne Chaldäische Formen in die Hebräische Sprache übergegangen seyn. — Wie wenig aber hier diesem Beweise auch nur einiger Schein von Kraft gegeben werden könne, zeigt schon, daſs die meisten Bestreiter der Ächtheit ihn ganz fahren lassen. Paulus behauptet, die Sprache sey in diesen Cap. ganz gewiſs eben so rein, wie in den Jesaianischen selbst. Bertholdt gesteht Einl. p. 1363 ff. ganz offen, daſs sich in unseren Cap. keine einzige Spur späteren Sprachgebrauches finde. Auch Eichhorn hat keine Beispiele späteren Sprachgebrauches beigebracht. Gesenius, einsehend, wie sehr es für die

Ächtheit des zweiten Theiles sprechen würde, wenn er hinsichtlich der Sprache ganz dem ersten Zeitalter der Sprache angehörte, hat, obgleich selbst eingestehend, daſs sich nicht vieles vorfinde, doch einiges wenige vorgebracht, was dem späteren Sprachgebrauche angehören soll. Allein es ist unter den angeführten Beispielen kaum eins, was erweislich dem späteren Sprachgebrauche angehörte. — Zuerst muſs dasjenige abgezogen werden, was dieser zweite Theil gemein hat mit Schriften, deren Alter zwar von den Neueren angefochten worden, aber mit so wenig einleuchtenden Gründen, daſs sie es selbst wohl billig finden müssen, wenn man verlangt, daſs vorläufig wenigstens der vorgeblich spätere Sprachgebrauch dieser Bücher nicht zum Erweise des späteren Sprachgebrauches in anderen Büchern gebraucht werde. Zieht man dasjenige ab, was der zweite Theil des Jesaias mit diesen, vorzüglich mit dem Hiob gemein hat, so fällt schon ein bedeutender Theil der aufgeführten Beispiele weg. Wir wollen das Übrigbleibende einzeln vornehmen. Das Verbum עָמַד soll Cap. 47, 13 die im Chaldäischen herrschende Bedeutung surgere s. v. a. קוּם haben. Allein diese Bedeutung ist nur eine willkührlich angenommene; das Verbum עָמַד kann v. 13 keine andere Bedeutung haben, als die, in der es in gleicher Verbindung v. 12 vorkommt, wo Gesenius selbst es nicht durch auftreten, sondern durch beharren übersetzt, so wie er es an der Paralelstelle Cap. 44, 11 durch stehen wiedergibt. An allen diesen Stellen ist die Bedeutung Stand halten durchaus die passende, in der das Verbum z. B. bei Amos Cap. 2, 15 vorkommt. — Ein zweiter Chaldaismus soll die Bedeutung des Verbi בָּחַר Cap. 48 v. 10 seyn. Allein es ist 1) wahrscheinlich, daſs die dem Verbo dort beigelegte Bedeutung prüfen, nicht blos dem Aramäischen, sondern auch dem Hebräischen Sprachgebrauche angehörte, da es in derselben bei Hiob vorkommt, und 2) höchst ungewiſs, ob das Wort an der ange-

führten Stelle wirklich diese Bedeutung habe. Die besten Ausleger aufser Gesenius behalten die gewöhnliche Bedeutung bei. Das Verbum בָּחַר kommt in diesen Capiteln so häufig in der Bedeutung erwählen vor, dafs es sehr unwahrscheinlich ist, dafs der Prophet es an dieser einzigen Stelle in einer andern Bedeutung gebraucht habe. Die Erklärung: ich erwählte dich im Ofen des Elendes d. h. ich liebte dich selbst da, als ich die Läuterungsstrafe über dich verhängte, ist ganz dem Paralelismus angemessen. — Dem späteren Sprachgebrauche soll es auch angehören wenn Cap. 54, 15 die Partikel הֵן in der Bedeutung *wenn*, vorkommt, statt der älteren Bedeutung *siehe*. Allein die Partikel kommt in dieser Bedeutung schon an 4 Stellen im Pentateuch vor, z. B. Lev. 13, 56; vgl. Gesen. s. v. Nur der häufigere Gebrauch mag dem späteren Zeitalter eigenthümlich seyn; beim Jesaias kommt sie aber nur an der einzigen angeführten Stelle in dieser Bedeutung vor und auch dort nicht einmahl mit Sicherheit. Ganz chaldäisch soll der Ausdruck *Völker und Zungen* Cap. 66, v. 18 seyn. Aber *Zunge* steht für *Sprache* schon Gen. 10, 5 u. a. a. St., und wie in der so natürlichen Verbindung beider Wörter, die beim Jesaias nur einmahl vorkommt und durchaus nichts Stehendes hat, etwas Chaldäisches liegen könne, möchte sich schwer einsehen lassen. An den Stellen des Daniel, auf die Gesenius seinen Beweis gründet, kommen nicht einmahl die hier stehenden beiden Wörter גּוֹיִם und לְשֹׁנוֹת sondern die drei Wörter עַמְמַיָּא, אֻמַּיָּא und לִשָּׁנַיָּא verbunden vor. — Ein Chaldaismus soll das יֶתֶר Cap. 56 v. 12 in der Bedeutung *sehr* seyn s. v. a. das Chald. יַתִּיר. Allein Gesenius selbst erkennt zu d. St. an, dafs diese Auffassung keine nothwendige sey und dafs man es auch als Nomen in der Bedeutung Überflufs nehmen könne. Ebenso Rosenmüller „יֶתֶר *est* περισσὸν, *quod abundat.*" Wollte man aber auch das יֶתֶר als im Accus. adverb. in der

Bedeutung überflüssig stehend nehmen, so würde auch alsdann an keinen Chaldaismus zu denken seyn, da das עַל יֶתֶר Ps. 31, v. 24 in derselben Bedeutung vorkommt, die Setzung der Präposition aber keinen Unterschied macht. — Cap. 61, v. 10 soll das Verbum כִּהֵן, sonst als Priester dienen, Priester werden, so wie im Syrischen reich, prächtig machen bedeuten. Allein es ist kein Grund vorhanden dem Verbo כִּהֵן, das an allen Stellen denominativum von כֹּהֵן ist, an dieser einzigen eine andere Bedeutung beizulegen. Kimchi und Jarchi bei Rosenmüller z. d. St. erklären die Worte כֶּחָתָן יְכַהֵן פְּאֵר nach dem Vorgange des Chaldäers und des Aquila durch: wie der Bräutigam priesterlich macht den Hauptschmuck d. h. einen Hauptschmuck von priesterlicher Pracht anlegt, und Gesenius setzt dieser Erklärung nichts entgegen. Wollte man aber auch die von Gesenius vorgeschlagene Bedeutung annehmen, so brauchte man doch auch dann nach den gegebenen allgemeinen Bemerkungen keinen Chaldaismus zuzugeben. — Die Verwechselung des אוֹת mit אֵת, welche an zwei Stellen vorkommt, soll sich bei den älteren Propheten nie vorfinden. Allein es ist hinreichend, wenn sie sich nur überhaupt in älteren Schriften vorfindet. Sie findet sich aber schon Gen. 34, 2. Josua 14, 12 und a. a. St. bei Gesen. s. v. Auch hier kann höchstens nur das häufigere Vorkommen als dem späteren Sprachgebrauche angehörig betrachtet werden, und man braucht nicht mit Jahn einen Schreibfehler anzunehmen, der sonst bei solchen rein orthographischen Verschiedenheiten am leichtesten statt finden konnte. — Beispiele der für chaldäisch ausgegebenen Stellung des Verbi hinter dem Object, wie sie Cap. 42, 24. 49, 6 vorkommt, finden sich schon in älteren Büchern in nicht geringer Anzahl. Vgl. Ewald Grammatik p. 635. — Das Verbum קָרָא in der Bedeutung predigen, verkündigen, Cap. 42 v. 2 gehört nicht etwa dem späteren Sprachgebrauche an. Es findet sich in derselben Joel 4, 9 קִרְאוּ זֹאת בַגּוֹיִם verkündet dies unter

den Völkern; ebenso Levit. 25, 10. — Das Nomen צָבָא in der Bedeutung Kriegsdienst findet sich außer dem Hiob noch mehrere Mahle in dem Buche Numeri z. B. Cap. 1, 3. — Der Gebrauch des הַ als Relativi an der einzigen Stelle Cap. 56, 3 ist nicht dem späteren Sprachgebrauche ausschließlich eigen, sondern kommt auch Jos. 10, 24. Richt. 13, 8. 1 Sam. 9, 24 vor. — Nur eine einzige Wortform kommt vor, das אֶגְאָלְתִּי für הִגְאַלְתִּי Cap. 63 v. 3, welche man wahrscheinlich mit Recht für aramaisirend erklärt hat und bei welcher Jahn einen Fehler der Abschreiber für אֶגְאָלְה annimmt, wie אַרְמַסֵם vorangegangen ist. Gesetzt aber es ließen sich noch außerdem einige wenige Spuren syrischen und chaldäischen Sprachgebrauches von einem aufmerksameren Beobachter auffinden, was wäre dadurch erwiesen? Das Aramäische war damals schon so bekannt, daß Jes. 36 v. 11 sich die Abgeordneten des Königs Hiskias zur Fortsetzung der Unterredung in syrischer Sprache erbieten konnten. Bertholdt ist daher auch billig genug zuzugestehen, daß Jesaias in seinen Vorträgen hin und wieder ein Aramäisches Wort oder eine Aramäische Form habe einmischen können. Er sagt l. c. p. 1374 „das muß zugegeben werden, daß in den Zeiten der Könige Ahas, Hiskias und Manasse schon die Umstände so beschaffen waren, daß mancher Schriftsteller, wenn er es nicht absichtlich zu verhindern suchte, durch den Einfluß des Aramäischen die Reinheit seines Hebräischen Ausdruckes verlieren konnte." — Es hat dieses Argument also gar keine Beweiskraft 1) weil die angeführten Beispiele theils auf falscher Deutung beruhen, theils, ein einziges ausgenommen dem späteren Sprachgebrauche nicht ausschließlich angehören, und 2) weil einzelne Chaldaismen schon dem Zeitalter des Jesaias eigenthümlich seyn können.

8) „Die Sprache, der Sprachvorrath und die Phraseologie in diesen Stücken haben viel Eigenthümliches, welches der ächte Jesaias nicht kennt." Man hat auch hier wieder viel er-

wiesen zu haben geglaubt, wenn man einige Wörter und Redensarten aufbrachte, welche dem zweiten Theile eigenthümlich seyn sollen. Allein auf diese Weise kann man die Unächtheit eines jeden Theiles einer jeden Schrift erweisen. Wer will einem Schriftsteller auferlegen, dafs er sich immer derselben Wörter und Redensarten bedienen soll? welcher nicht ganz geistesarme Schriftsteller wird wohl immer seine alten Ausdrücke wiederholen und nie neue einmischen? zumahl wenn seine früheren und späteren Erzeugnisse durch einen so langen Zeitraum getrennt sind, wie dies beim Jesaias der Fall ist, und wenn die Veränderung des Gegenstandes den Gebrauch neuer Wörter und Redensarten fast mit Nothwendigkeit herbeiführt. Man könnte diesen Grund mit eben so grofsem Rechte umkehren. Wenn sich in einem zweifelhaften Stücke eines Schriftstellers grade nur derselbe Vorrath von Wörtern und Redensarten fände, wie in anderen erwiesen ächten Stücken desselben, so könnte man sagen, dafs sich grade durch diese Einförmigkeit der ängstliche, sclavische Nachahmer kund gebe, der um sein Eigenthum für das des Verf. auszugeben und den Mangel an innerer Übereinstimmung zu verdecken, eine genaue äufsere Übereinstimmung hervorzubringen bedacht gewesen. Wir wollen hier aus dem Angeführten nur dasjenige berühren, was einigen Schein für sich hat. Man rechnet zuerst dahin die Benennung עֶבֶד, יְהוָה Knecht Jehovahs. In dem Vorkommen dieser Benennung an und für sich kann man nichts suchen wollen. Sie kommt nicht nur häufig in den übrigen Büchern des A. T. vor, sondern sie findet sich auch in dem ersten Theile selbst und zwar Cap. 20, 3 als Benennung des Propheten, Cap. 22 v. 20 als Benennung eines anderen frommen zu einem Amte in der Theokratie berufenen Israeliten. Wohl aber würde das Vorkommen dieser Benennung Gewicht haben, wenn durch dieselbe wirklich das Collectivum der Propheten bezeichnet würde. Dies ist aber wie wir zu Cap. 53 sehen werden, eine nicht

gehörig begründete Annahme. — Das אִיִּים in der Bedeutung: ferne Länder findet sich auch im ersten Theile Cap. 24, 15. Daſs aber auch bei den Stellen des zweiten Theiles dem Propheten immer das dunkele dem Hebräer unermeſsliche Westland vor Augen geschwebt habe und das אִיִּים also auch hier nicht in schlechthin unbestimmter Bedeutung vorkomme, bemerkt Gesenius selbst s. v. — Dem zweiten Theile eigenthümlich soll auch der Gebrauch der Nomina צֶדֶק und צְדָקָה in der Bedeutung: Heil, Hülfe, Rettung, Sieg, seyn s. v. a. יֶשַׁע, יְשׁוּעָה. Allein Gesenius selbst nimmt II, p. 136 diese Behauptung zum Theil zurück, wenn er zweifelt ob צֶדֶק irgendwo ohne alle Rücksicht auf die Grundbedeutung auch vom Glück und Sieg des Ungerechten stehen könne. Die genauere Vergleichung der von Gesenius angeführten Stellen zeigt auch, daſs man an ihnen mit der gewöhnlichen Bedeutung Gerechtigkeit, zuweilen mit dem in der hebräischen Anschauungsweise begründeten Nebenbegriffe der Folgen der Gerechtigkeit, vollkommen ausreicht, wie denn auch die früheren Ausleger dieselbe beibehalten. Cap. 41, v. 2 sind die Worte צֶדֶק יִקְרָאֵהוּ לְרַגְלוֹ zu übersetzen: die Gerechtigkeit kommt ihm entgegen nach seinem Fuſse, d. h. wohin er nur immer geht. Der Sinn: Gerechtigkeit wird seine unzertrennliche Gefährtin seyn; das Bild entnommen von einem folgsamen Diener, der nicht wartet bis er gerufen wird, sondern sich freiwillig zum Dienste darstellt. V. 10 ist das בִּימִין צִדְקִי nicht zu übersetzen durch: meine siegreiche oder helfende, sondern durch: meine gerechte Rechte. Die gerechte Rechte Jehovahs ist die, womit er seine gerechten Beschlüsse ausführt, hier die Juden von ihren ungerechten Bedrückern befreit. — Auch Cap. 45 v. 8 nöthigt nichts die gewöhnliche Bedeutung zu verlassen; der Sinn: durch Jehovahs Gnade wird Gerechtigkeit und Glück auf Erden verbreitet werden. Dies wird also dargestellt, als ob der Himmel die Gerechtigkeit herabsende wie einen erquickenden Regen oder Thau

nach langer Dürre und als ob die dadurch befruchtete Erde eine reiche Erndte von Gerechtigkeit und Heil trage. Vgl. Ps. 85, 11. 12 und Ps. 72 v. 3, wo Gerechtigkeit und Glück auf dieselbe Weise verbunden werden, und Rosenm. ad h. l. Über Cap. 45 v. 13 vgl. zu Cap. 42 v. 6. — Cap. 46 v. 13 ist die Gerechtigkeit Jehovahs seine Treue in der Erfüllung seiner Verheifsungen und übernommenen Verpflichtungen. Cap. 48 v. 18 braucht man zu dem Hauptbegriffe der Gerechtigkeit nur den Nebenbegriff ihrer Folgen, die in gewisser Hinsicht mit ihr identisch sind, indem die Gerechtigkeit selbst ein Glück ist, hinzuzunehmen. Cap. 51, v. 5 ist die Gerechtigkeit parallel mit Heil, die Gerechtigkeit welche von oben den Heidenvölkern ertheilt werden soll und in der und ihren Folgen ihr Heil besteht. — Zu Cap. 54, v. 17 bemerkt Rosenmüller richtig: צִדְקָתָם *hic est, quod iis ex sententia justi judicis debetur*. Cap. 56, v. 1 ist die Gerechtigkeit Gottes wiederum seine Treue in der Erfüllung seiner Verheifsungen. Cap. 58, 2 sind die מִשְׁפְּטֵי צֶדֶק nicht die Gerichte des Heiles, sondern die Gerichte der göttlichen Gerechtigkeit. Auch Cap. 62, v. 1. 2 wird man sich nicht veranlafst finden die Bedeutung Gerechtigkeit zu verlassen, wenn man sich nur erinnert, dafs der Schlufs von dem Leiden auf die Schuld und von dem Glücke auf die Unschuld damals ein ganz gewöhnlicher war, weshalb denn in der Befreiung und Beglückung des Volkes zugleich seine Rechtfertigung in den Augen seiner Feinde lag. — Die übrigen noch weit weniger bedeutenden Einzelheiten finden sich genau und gründlich widerlegt bei Möller l. c. p. 188 sqq. Mehrere öfter wiederkehrende Phrasen, die häufige Verdoppelung der Wörter, die Manier an den Nahmen Jehovahs oder Israels eine gröfsere oder kleinere Anzahl von Prädicaten anzufügen, sind nur ein Ausflufs des hinreichend erklärlichen breiten und sich wiederholenden Charakters der Darstellung in dem zweiten Theile und brauchen daher nicht einzeln gerechtfertigt zu werden.

9) „Die Sprache ist hier fast durchaus leicht, fliefsend,

klar, hat aber etwas Breites, sich stets Wiederholendes, wogegen die Sprache des ächten Jesaias weit gedrungener, kraftvoller erscheint, voll angedeuteter Gedanken und Bilder, aber auch härter, incorrecter." Wir haben diese Verschiedenheit, welche jedoch so grofs nicht ist, als wie sie von den Gegnern der Ächtheit dargestellt wird, schon oben zugegeben, zugleich aber den Hauptgrund angegeben, welcher dieselbe bewirkte. Nebenursachen waren noch die Verschiedenheit des Gegenstandes und der Stimmung; wo der Prophet in der Gegenwart straft und ermahnt, da mufs nothwendig die Darstellung eine andere seyn, als wo er für die Zukunft tröstet und Verheifsungen gibt. Wo der Gegenstand gleich ist, da findet sich gleich eine auffallende Übereinstimmung hinsichtlich der Darstellung zwischen dem ersten und zweiten Theile. So besonders bei den Schilderungen der Messianischen Zeiten, wo sogar die einzelnsten Züge übereinstimmen. So wird z. B. Cap. 65, 25 ebenso wie Cap. 11, 6 der Umstand hervorgehoben, dafs Wolf und Lamm beisammen weiden werden. Der bestrafende und drohende Ton, der den zuverlässig Jesaianischen Stücken eigen ist, findet sich Cap. 56, 9 — 57, 12. 58, 1 — 7. 59, 1 — 8. 65, 11 — 14.

10) „Wenn auch alle anderen Gründe nichts bedeuten sollten, so reicht schon die blofse Nennung des Nahmens Cyri Cap. 44, 28. 45, 1 hin zum Erweise der Unächtheit. Die Propheten pflegen die Personen, deren zukünftiges Auftreten sie vorher verkünden, nach ihren Eigenschaften zu bezeichnen, nie aber nennen sie ihren Nahmen." Wir antworten hierauf folgendes. Der Nahme Cyrus ist höchstwahrscheinlich ein Appellativum, welches der Ehrennahme der Persischen Könige war, ebenso wie Pharao der Nahme der Ägyptischen, Abimelech der Nahme der Philistäischen. Von den Griechen *(Ctesias. Plutarchus in Artaxerxe c. l.)* wird dieser Nahme allgemein durch Sonne erklärt und zwar mit Recht, da خُورْ noch im heu-

tigen

tigen Persischen Sonne bedeutet. Vgl. Gesen. s. v. *v. Bohlen Symbol. ad interpret. S. cod. ex ling. Pers. p.* 20. *Reland de vet. ling. Persar. p.* 166 *sqq.* Cyrus hiefs vor seiner Thronbesteigung nach dem Berichte des Strabo, Agradatus, und nach Schickardi Tarcih p. 123 bei Gesen. l. c. führte den Beinamen کی auch noch ein späterer Persischer König Bahram. Wenn Jesaias daher hier die Befreiung durch Koresch weissagt, so ist die Weissagung um nichts bestimmter, als die Weissagungen des 1sten Theiles (Cap. 13. 14. 21.), in denen er den Untergang der Babylonischen Monarchie durch die Perser und Meder ankündigt. Dafs Cyrus nachher diesen Namen vorzugsweise erhielt, so dafs sein Eigenname ganz dadurch verdrängt wurde, geschah durch seine Grofsthaten; er wurde κατ' ἐξοχὴν der grofse König genannt. Durch eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung wurde es bewirkt, dafs Jesaias den Namen, den er durch Persische Kaufleute, nach Hensler durch Meder, welche in Sanheribs Heere dienten, erfahren konnte, gebrauchte. Vgl. Hensler's Jesaias p. 247. 363. Jahns Archäologie II, 2. p. 286. Hiegegen können die Gegner gar keinen nur irgend bedeutenden Grund anführen. Gesetzt aber auch der Name Koresch wäre wirklich Nomen proprium und es liefse sich sonst keine Weissagung nachweisen, in welcher eine spätere Person mit Namen genannt würde, so gäbe auch das noch keinen Beweis der Unächtheit ab. Denn wer will Gott die Regel vorschreiben, welche er bei seinen Offenbarungen befolgen soll? wer will sagen, dafs er das, was er in der Regel nicht thut, nie thun dürfe? Ebenso gut wie er in der Regel den Propheten die Zukunft ohne Zeitbestimmung offenbarte, in einzelnen Fällen aber genau die Jahre bestimmte, welche zwischen Weissagung und Erfüllung vergehen sollten, eben so gut kann er auch in einem einzelnen Falle den Nahmen einer zukünftigen Person, die auf die Schicksale seines Reiches besonderen Einflufs haben sollte, offenbaren. Geht doch die Nennung eines Namens gar nicht weiter über die Gränzen der Natur hinaus,

wie die Vorherverkündung irgend eines einzelnen historischen Umstandes, wie Cap. 44, 27. — Allein die Behauptung der Gegner, dafs sich kein einziger analoger Fall nachweisen lasse, ist nicht einmahl richtig. Wir haben denselben 1 Reg. 13, 2. Dort weissagt ein Prophet dem Jerobeam, der einen Götzenaltar errichtet hatte, dafs ein Sohn dem Hause Davids solle gebohren werden mit Namen Josias. Dieser werde auf dem Altare opfern die Priester der Höhen, welche darauf räuchern. Wenn dort der König Josias über 300 Jahre vor seinem Auftreten mit Namen genannt wird, wie darf es befremden hier den Namen des Cyrus gegen 150 Jahre vor seinem Auftreten zu finden? Wollten die Gegner aber sagen, dafs der Name des Königs Josias in den Büchern der Könige das Glossem eines späteren Interpolators sey, so wäre dies ganz willkührlich. Auf diese Weise läfst sich nie ein Beweis gegen sie führen. Aber auch dann noch müssen sie die Berufung auf den Namen des Cyrus aufgeben. Denn was könnten sie dagegen einwenden, wenn wir den Namen des Cyrus an diesen beiden Stellen für das Glossem eines späteren Bearbeiters erklären wollten? Obgleich wir weit entfernt sind dies zu thun, so wäre die Willkühr doch um nichts gröfser, als die, welche sie bei der Stelle in den Büchern der Könige anwenden, als die, womit sie, wie wir gleich sehen werden, die dem zweiten Theile mit dem ersten gemeinsamen characteristischen Eigenthümlichkeiten für von einer conformirenden Hand aufgetragen erklären.

Dies sind alle von den neuesten und tüchtigsten Bestreitern der Ächtheit vorgebrachten, hier gewissenhaft mit ihren eignen Worten angeführten Gründe, deren Unhaltbarkeit nicht durch die Zuversichtlichkeit ersetzt werden kann, mit der man die Unächtheit behauptet.

Wir gehen jetzt über zur Darlegung der positiven Gründe, welche für die Ächtheit sprechen.

1) Es ist Grundsatz der höheren Critik, dafs ganze Schriften und einzelne Theile derselben, so lange als ein Werk des

Verfassers gelten müssen, dem sie beigelegt werden, als nicht durch innere und äufsere Gründe erwiesen worden, dafs er nicht Verfasser seyn kann. Dafs dies hier nicht der Fall sey, haben wir gezeigt; dem Jesaias wird aber der zweite Theil schon dadurch beigelegt, dafs er sich in der Sammlung befindet, die seinen Nahmen an der Spitze trägt. Dafs Jesaias in der Jüdischen Synagoge einstimmig als Verfasser anerkannt worden sey, können wir durch sichere Zeugnisse erweisen. Das älteste ist das des Siraciden Cap. 48 v. 22 sqq. Jesaias der grofse Prophet, heifst es dort, schaute vom Geiste erfüllt in die fernste Zukunft und tröstete die Trauernden in Zion. Dies kann sich, wie auch Gesenius Th. I. S. 37 zugibt, nur auf den zweiten Theil beziehen. Im N. T. wird Jesaias als Verfasser genannt, so oft eine Stelle aus dem 2ten Theile citirt wird. Man könnte sagen, dafs die Verf. des N. T. nur der herrschenden Citationsweise folgten, ohne dadurch etwas über die Ächtheit auszusagen. Aber Stellen wie Röm. 10, 20 zeigen, dafs sie den Jesaias wirklich für den Verf. des zweiten Theiles gehalten wissen wollen. Auch Josephus und Philo erkennen den Jesaias als Verf. der ganzen Sammlung an.

2) Das Factum, welches man beim Jesaias annimmt, indem man behauptet, dafs den ächten Stücken eine Menge heterogener Bestandtheile beigemischt seyen, ist in der Hebräischen Litteratur ohne eine erweisliche Analogie. Man beruft sich auf das Hohelied — aber die Ansicht derer, die in demselben eine Kette von Liedern verschiedener Verfasser finden, ist in neueren Zeiten fast durchgängig aufgegeben und die Einheit des Verf. anerkannt worden. Man beruft sich auf die Sprüchwörter — allein auch bei ihnen ist die Annahme, dafs Salomoh nur ein Collectivum sey, nicht begründet. In der prophetischen Litteratur aber hat man auch nicht einmahl versucht etwas Analoges nachzuweisen. Man erkennt an, dafs alle in den Sammlungen, die den Nahmen des Jeremias und Ezechiel führen, enthaltenen Stücke diesen als Verfassern angehören; auch bei den

kleinen Propheten findet man keine ähnliche Erscheinung, nur dafs einige mit schwachen Gründen die zweite Hälfte des Sacharja angefochten haben. Freilich kann das Mangeln einer Analogie noch nichts entscheiden — es könnte beim Jesaias ja immer der einzige Fall in seiner Art statt finden. Allein es bewirkt doch so viel, dafs wir einsehen, wie stark die Gründe seyn müfsten, die uns nöthigen könnten der Behauptung der Gegner beizutreten. — Hiezu kommt aber noch für die Gegner die Schwierigkeit der Nachweisung eines Zweckes, den der Sammler bei seinem Verfahren vor Augen hatte. Darin sind sie alle einig, dafs der Sammler gewufst habe, dafs die Stücke nicht von Jesaias seyen. Sie müssen dies auch zugestehen. Denn der von ihnen präsumirte Sammler und der Verf. des zweiten Theiles müssen gleichzeitig seyn. Nach Eichhorn sollen die ächten Stücke des Jesaias keine Rolle gefüllt haben. Wer sagt uns denn aber, dafs man nur grofse Rollen nahm? und wollte man dem Jesaias etwas anfügen, warum sollte man es nicht ebensowohl von dem ihm Angehörigen durch Absatz und Überschrift geschieden haben, wie die kleinen Propheten von einander geschieden sind, ob sie gleich eine Sammlung bilden? Hiegegen kann nicht eingewandt werden, dafs man den Nahmen des Verf. nicht nennen konnte, weil er nicht bekannt war. Denn der Nahme eines so ausgezeichneten Propheten konnte dem Sammler nicht unbekannt seyn, zumahl da damals das Prophetenthum schon fast ganz erstorben war. — Andere, wie Döderlein, nehmen an, dafs der Verfasser des zweiten Theiles ebenfalls den Nahmen Jesaias geführt habe und dafs dadurch die Aufnahme seiner Weissagungen unter die Weissagungen des älteren Jesaias bewürkt worden sey. Allein dafs ein zweiter Jesaias, Sohn des Amoz, zur Zeit des Exils gelebt habe, ist gänzlich aus der Luft gegriffen und durch kein historisches Zeugnifs bestätigt, wäre auch wirklich ein sonderbares Zusammentreffen; und wenn es auch wäre, so konnte die Übereinstimmung des Nahmens für den Sammler doch noch gar kein Grund

seyn, die Erzeugnisse beider ohne die geringste Bemerkung zusammenzustellen. Andere reden von einer *pia fraus* des Sammlers; er soll die Absicht gehabt haben den Weissagungen eines seiner Zeitgenossen dadurch mehr Auctorität zu verschaffen, dafs er sie dem Jesaias beilegte. Allein eine solche *pia fraus* konnte doch nicht unentdeckt bleiben; lebte der Verf. zur Zeit des Babylonischen Exils, so mufste er bei seiner Ausgezeichnetheit denen, welche der Sammler täuschen wollte, ebensowohl bekannt seyn, wie diesem. — Noch Andere meinen die drohende Weissagung Cap. 39 habe die Anknüpfung der in diesem Theile enthaltenen tröstlichen Weissagungen veranlafst. Allein theils läfst sich dieses sonderbare Verfahren des Sammlers durch kein analoges Beispiel belegen, theils läfst sich dann kein Grund angeben, warum der zweite Theil des Jesaias nicht ebensowohl in eine andere prophetische Sammlung eingeschaltet wurde, da ja mehrere Propheten das Babylonische Exil weissagen, warum man ihn namentlich nicht dem Micha oder dem Jeremias anschlofs, die mit der gröfsten Bestimmtheit von dem Babylonischen Exile reden. Gesenius, die Schwierigkeiten aller dieser Annahmen einsehend, hat sich auf den Zufall berufen. Aber dies ist nur ein Eingeständnifs, dafs sich das Factum nicht erklären läfst. Als Möglichkeit führt Gesenius an, dafs schon die Verbindung dieser anonymen Orakel mit den Jesaianischen zu einer Rolle einem späteren Besitzer Grund genug werden konnte, alles auf der Rolle Befindliche dem Jesaias zuzuschreiben; allein es fragt sich ja grade, wie der Sammler dazu kam, beide auf einer Rolle zu verbinden.

3) Es finden sich in dem zweiten Theile des Jesaias viele Eigenthümlichkeiten der Sprache, die ihm mit dem ersten Theile gemeinsam sind, die sich aber in den übrigen Büchern des A. T. entweder selten, oder gar nicht finden. Eine fleifsige Sammlung geben Jahn l. c. p. 460 sqq. Möller p. 59 sqq. Wir führen hier nur zwei Beispiele an. Das erste ist der stehende Nahme Jehovahs: der Heilige Israels קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל durch das

ganze Buch, im zweiten Theile ebenso häufig wiederkehrend, wie im ersten. Dieser Nahme findet sich sonst im ganzen A. T. nur 5 Mahl Ps. 71, 22. 78, 41. 89, 19. Jerem. 50, 29. 51, 5. An den beiden letzteren Stellen gehört er eigentlich nicht einmahl dem Jeremias, sondern dem Jesaias an, welchen Jeremias in diesen Cap. nachgeahmt hat. Wie sehr dieser Nahme dem Jesaias eigenthümlich war, geht daraus hervor, daſs er sich auch 2 Reg. 19, 22 in der Anrede des Jesaias findet, während er sonst in den Büchern der Könige nirgends vorkommt. Der zweite Idiotismus, auf den Gesenius selbst zuerst aufmerksam gemacht hat, ist daſs im zweiten Theile sowohl, wie im ersten, äuſserst häufig genannt werden steht f. seyn. Diese Idiotismen haben den Gegnern viele Schwierigkeit gemacht. Sie selbst gestehen ein, daſs sie unmöglich zufällig seyn können. Vgl. De Wette Einl. S. 231. Gesenius Einl. zu dem zweiten Th. p. 29. Die Auskunft, die sie treffen ist eine gar gewaltsame. Sie sagen, es rühren diese Idiotismen von einer conformirenden Hand her, die bei Gestaltung des Ganzen thätig war. Allein dies ist eine gar groſse Willkühr. Es kann dann überhaupt aus sprachlichen Gründen gar keine Frage der höheren Critik entschieden werden. Denn die Freiheit, welche die Gegner der Ächtheit eines Stückes sich nehmen, müssen sie doch auch ihren Vertheidigern zugestehen. — Es ist ja ganz unnatürlich und dem Geiste jener Zeit, wie ihn die Gegner selbst darstellen, unangemessen, daſs der Sammler oder wer es sonst war sich hingesetzt und einzelne Wörter und Phrasen aus dem ersten Theile zusammengelesen und in den zweiten Theil hinein corrigirt haben soll. Und welchen Zweck soll er dabei gehabt haben? Es soll ja, wie die Gegner selbst behaupten, durch Zufall geschehen seyn, daſs der zweite Theil dem ersten angefügt ist. Also die Absicht, dadurch den zweiten Theil scheinbarer für eine Arbeit des Jesaias ausgeben zu können, konnte er nicht haben. Auch konnte er, falls er dieselbe gehabt hätte, nach der Beschaffenheit der damahligen Leser nicht

erwarten, dafs er seinen Zweck erreichen werde. Denn wer hatte damals wohl Sinn für critische Vergleichung des Sprachgebrauches, wie sie jetzt geübt wird?

4) Gegen die Meinung, dafs der zweite Theil des Jesaias im Exil verfafst worden, liefert die Sprache desselben ein nicht zu verachtendes Argument. Mit dem Babylonischen Exil wurde der schon ältere Einflufs der Aramäischen Sprache auf die Hebräische, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, sehr bedeutend. Schon während des Exils begann das Hebräische Gelehrtensprache zu werden. Ein bedeutendes chaldäisches Element enthalten schon die Schriften des Jeremias, der vor dem Exile und zu Anfang desselben nicht in Babylonien, sondern in Jerusalem lebte, ein noch bedeutenderes, die des Ezechiel, der im Exil sein Leben zubrachte. Bei dem sogenannten Pseudojesaias aber müfsten wir eine noch weit mehr chaldaisirende Diction erwarten. Er soll nach der Bestimmung der Gegner gegen das letzte Jahr des siebenzigjährigen Babylonischen Exils zu Babylon geweissagt haben. Er war also nie in Judäa; er lebte von Jugend auf unter dem fremden Volke. Nun finden wir aber eine Sprache, die, nach dem Geständnifs der Gegner selbst, an Reinheit und Schönheit den Erzeugnissen der blühendsten Periode der hebräischen Litteratur gleichkommt. Dafs der Pseudojesaias seine Sprache rein erhalten habe, darf man mit den Gegnern nicht sagen; denn was er nie besessen, konnte er nicht erhalten; dafs er sie nach dem Muster älterer Schriften gebildet habe, möchte zur Erklärung des facti nicht hinreichen. Es scheint nicht möglich in Zeiten, die so sehr den gelehrten Studien fremd waren, den Einflufs der Umgebungen so sehr zu verläugnen, dafs sie in einer Schrift von so bedeutendem Umfange nicht sichtbar werden sollten. Wenn man sich auf den ähnlichen Fall beim Buche Hiob beruft, so setzt man mit Unrecht das spätere Alter dieses ältesten unter allen Erzeugnissen der Hebräischen Litteratur voraus. Wenn man anführt, dafs viele Psalmen mit entweder ganz, oder doch

ziemlich reiner Diction dem Babylonischen Exil angehören, so sind wiederum die meisten willkührlich dieser Zeit zugewiesen. Diejenigen, die wirklich dieser Zeit angehören, können nichts beweisen. Denn in einem aus wenigen Versen bestehenden Gedichte können begreiflich nicht viele Chaldaismen vorkommen. Auch auf die Bücher der Könige darf man sich nicht berufen. Denn theils kommen in ihnen nicht wenige Chaldaismen vor, theils sind bei ihnen ältere gleichzeitige Quellen wörtlich benutzt worden.

5) Der erste und zweite Theil haben auch sonst viele Eigenthümlichkeiten gemein. Beide lieben es, Dankhymnen den Weissagungen anzufügen. Zwar finden sich auch bei anderen Propheten Beispiele der Art, aber doch verhältnifsmäfsig nicht so häufig. In beiden Theilen kommen nur selten Visionen und symbolische Handlungen vor. Der erste Theil enthält nur eine einzige Vision Cap. 6; der zweite ebenfalls nur eine einzige Cap. 63. Beide haben dieselbe Einfachheit und Kunstlosigkeit, nicht die Überladung, welche bei den späteren herrscht. Symbolische Handlungen finden sich im ersten Theile nur zwei Cap. 8 und Cap. 20, in dem zweiten Theile findet sich nur ein Beipiel 62, 6, wo der Prophet sagt, dafs er Wächter bestellen wolle, welche auf den Mauern Jerusalems beten sollten, was eigentlich noch mehr ein Bild ist, als dafs es eine symbolische Handlung genannt werden könnte. Auffallend mufs schon diese Eigenthümlichkeit als eine beiden gemeinsame seyn; sie spricht aber um so mehr für die Ächtheit des zweiten Theiles, weil man in demselben, seine Abfassung zur Zeit des Babylonischen Exiles angenommen, Visionen und symbolische Handlungen erwarten sollte. In den späteren Propheten nämlich, im Jeremias, Ezechiel, Sacharja und Daniel sind dieselben vorherrschend. Dagegen führt man zwar an, dafs die ebenfalls in später Zeit lebenden Propheten Haggai und Maleachi auch keine Visionen und symbolische Handlungen haben. Aber dies ist nicht beweisend, da die uns erhaltenen Weissagungen des er-

steren nur aus 2, die des letzteren nur aus 4 Capiteln bestehen. Endlich finden sich in dem zweiten Theile durchgängig dieselben Bilder, dieselben Gedanken, dieselben historischen Beispiele, die dem ersten eigenthümlich sind. Das Einzelne für sich genommen kann hier natürlich nicht beweisend seyn, wohl aber wird die Sammlung der Beispiele bei Jahn, Beckhaus und besonders bei Möller l. c. p. 71 sqq. dazu dienen, den Unbefangenen in der aus anderen Gründen gewonnenen Überzeugung von der Ächtheit bedeutend zu befestigen.

6) Lebte der Verf. des zweiten Theiles gegen das Ende des Babylonischen Exils, so ist es sehr befremdend, bei ihm auf diese Zeit so wenige spezielle Beziehungen und so vieles gar nicht berührt zu finden, was er wie es scheint nothwendig berühren mufste. Selbst in Bezug auf den Cyrus, wie räthselhaft ist alles gestellt! Man kann ohne die Erfüllung sich keine klare Vorstellung davon machen, wer dieser Cyrus seyn und auf welche Weise er das Israelitische Volk erretten sollte. Was konnte den Propheten, der zu der Zeit geweissagt haben soll, als die Meder und Perser schon gegen Babylon anrückten, veranlassen den Nahmen dieser Völker zu verschweigen, den schon der angeblich ältere Jeremias Cap. 51 v. 11. 28 genannt hatte?

7) Dagegen finden sich eine Menge von Beziehungen, welche auf die Lage der Dinge gegen das Ende des Babylonischen Exils gar nicht passen, sondern nothwendig das Zeitalter des Jesaias, oder wenigstens die Zeit vor dem Exile erfordern. Ist Jesaias der Verfasser, so sind diese Stellen leicht erklärlich. Zwar hatte er sich im Geiste in die Zeit des Babylonischen Exiles versetzt und diese war ihm Gegenwart geworden. Aber es müfste uns doch Verdacht erwecken, wenn nicht manchmahl die wirkliche Gegenwart sich geltend gemacht und den Blick des Propheten auf sich gezogen hätte. So finden wir es aber auch. Der Prophet tritt häufig aus der Anschauung heraus und bezieht sich auf Verhältnisse seiner Zeit. Bald hat er den Zustand des unglücklichen Volkes im Babylonischen

Exil vor Augen, bald den zu seiner Zeit noch bestehenden, aber innerlich durch Abgötterei und Abfall zerrütteten Staat. Diese scheinbaren Widersprüche lassen sich auf keine andere Weise erklären, als durch die Annahme, dafs Jesaias Verfasser ist. Wir müssen hier ins Einzelne eingehen. Meist erscheint dem Propheten Jerusalem als schon zerstöhrt, ebenso die übrigen Städte des Landes, das Land als verwüstet. Dagegen aber heifst es Cap. 40, 9: „Zion steige auf einen hohen Berg. Sage den Städten Juda: siehe da ist euer Gott" und Cap. 41, 27: „ich bin der erste, der zu Zion sagt: siehe da ist es und gebe Jerusalem Prediger." Hier wird von Jerusalem und von den Städten Judas geredet, als seyen sie noch nicht zerstöhrt. Gesenius will, um diesem Argumente zu entgehen, diese Stellen von den ehemaligen Bewohnern Jerusalems und der Städte Juda verstehen. Vgl. Th. 2. S. 31. Allein gesetzt auch Zion könne für die weggeführten Zioniten stehen, so läfst es sich doch schwer begreifen, wie Zion zu den Städten Judas reden könne, als dieselben schon längst zerstöhrt waren, während es sich, falls Jesaias Verfasser ist, leicht begreift, wie er aus der Situation fallen konnte, in die er sich versetzt hatte. Selbst das erstere aber, dafs Zion für die weggeführten Zioniten stehen könne, ist unerweislich und geht aus den von Gesenius angeführten Stellen Jerem. 51, 10 und Sacharja 2, 10 nicht hervor. Denn das 51. Cap. des Jeremias ist verfasst im 4. Jahre des Zedekias, als Jerusalem noch nicht ganz zerstöhrt war (vgl. Bertholdt Einl. IV, p. 1432); die Weissagungen des Sacharja aber sind erst nach Wiederaufbauung der Stadt geschrieben. — Cap. 43 v. 22 sqq. sagt Jehovah, dafs er sich des Volkes erbarmen wolle, wenn es auch durch sein Betragen seine Hülfe nicht verdient habe. Er wirft ihm namentlich vor, dafs es weit entfernt, ihm den im Gesetz verlangten inneren Dienst zu leisten und ihn durch wahre Heiligkeit zu verehren, sogar seine äufsere Verehrung durch Opfer unterlassen habe. „Hast mir nicht gebracht die Lämmer deines Brandopfers, mich nicht geehret durch Opfer" u. s. w.

Wie kann Jehovah aber dem Volke im Exil die Unterlassung eines Dienstes vorwerfen, den es nach seinem eignen Gesetze nur im Vaterlande in dem ihm geweihten, damals zerstöhrten Tempel verrichten durfte? — Cap. 48 v. 6 — 8 sagt der Prophet, dafs der Sturz von Babylon und die Befreiung der Israeliten noch von keinem Propheten vor ihm verkündet worden. Auch Cap. 41, 26 beruft er sich darauf, dafs er zuerst diese Begebenheiten weissage, die Niemand zuvor geahndet. Wie konnte dies ein Prophet sagen, der im letzten Jahre des Babylonischen Exils lebte, als Micha schon längst Cap. 4 v. 10 nicht allein die Wegführung in das Babylonische Exil, sondern auch die Befreiung aus demselben mit dürren Worten vorherverkündet, als Jeremias schon seine weit deutlicheren Weissagungen Cap. 50. 51 bekannt gemacht hatte, in denen nicht blos der Sturz Babels und die Befreiung der Israeliten im Allgemeinen angekündigt, sondern auch die Völker, welche diese Ereignisse herbeiführen sollten genannt und die einzelnen damit verbundenen Umstände angegeben worden waren? Gesenius scheint Th. 2 p. 32 die Worte nur auf die Nennung des Nahmens Cyri beziehen zu wollen. Allein theils war diese nicht unmittelbar vorhergegangen, theils läfst es sich nicht einsehen, wie sich ein Prophet, der unmittelbar vor der Einnahme Babylons weissagte, nachdem die älteren Propheten schon bestimmt verkündet hatten, dafs der Untergang der Stadt durch ein Medisch-Persisches Heer erfolgen werde, nachdem Cyrus an der Spitze dieses Heeres schon viele Siege erfochten und mehrere Völker unterjocht hatte, sich ohne allgemein lächerlich zu werden, mit vielen Worten rühmen konnte, dafs Gott ihm offenbart habe, wie Cyrus das Bundesvolk aus der Gewalt der Babylonier befreien werde. Das konnte ja jeder wissen, da Jeremias sogar die Zeit genau angegeben hatte. (Gesenius selbst sagt l. c. p. 33: „Der Zeitpunct des Propheten ist kein anderer als der, wo durch die glänzenden Siege des Cyrus und dessen Vordringen gegen Babylon in den Hebräern allmählig die sichere Hoffnung, ja die

Überzeugung entstand, dafs dieser Sturm in kurzem Babylon treffen und zugleich den Weg zur Freiheit des Volkes bahnen werde.") — Cap. 52 v. 4 heifst es: „Also spricht der Herr Jehovah: nach Ägypten zog zuerst mein Volk herab, um dort zu weilen und Assur that ihm am Ende Gewalt." Dies konnte nur Jesaias, nicht der Pseudojesaias, dem die Assyrische Bedrängung nicht die letzte war, schreiben. Der Prophet stellt sich gegenüber die erste Errettung des Volkes, die von den Ägyptern, und die letzte, die zu seiner Zeit erfolgte Errettung von den Assyrern. Gesenius, um diesen Stein aus dem Wege zu räumen, will das בְּאֶפֶס durch um nichts, *absque ulla causa*, übersetzen, wie die Vulgata es gibt. Allein dieser Zug pafst gar nicht hieher und das בְּאֶפֶס steht in offenbarem Gegensatze gegen בָּרִאשֹׁנָה. — Cap. 57 werden die Israeliten wegen ihres Götzendienstes bestraft und es heifst dort v. 5: „Die ihr in der Brunst zu den Götzen laufet und schlachtet die Kinder in den Thälern." In diesen Worten findet sich eine deutliche Beziehung auf das Zeitalter des Jesaias, in welchem Kinder zu Ehren der Götzen in den Thälern geschlachtet wurden. Das dies unter Ahas geschah geht hervor aus 2 Chron. 28, 3., unter Manasse aus 2 Chron. 33, 6. Alle übrigen Stellen, wo von solchen Opfern die Rede ist z. B. Jerem. 7, 32. 19, 5 beziehen sich auf die Zeit, wo die Juden noch in Palästina waren. Mit der Wegführung ins Exil aber hörte diese abscheuliche Sitte auf. Das Exil übte auf die Hebräer die Wirkung aus, dafs sie, indem sie in demselben eine Strafe der Abgötterei erblickten, hingegen durch treue Anhänglichkeit an den Jehovah zu dem vorigen Glücke zurückzugelangen hofften, den Götzendienst aufs äufserste verabscheuten. Von dieser Verabscheuung des Götzendienstes, welche durch das Babylonische Exil erzeugt worden, zeugen alle schriftlichen Denkmahle der Juden z. B. die Bücher Esra und Nehemia und die Bücher der Maccabäer. Sie geht schon daraus hervor, dafs man die Hölle mit dem Namen des

Thales benannte, in dem früher der Molochsdienst geübt worden. Gesenius begeht hier einen vollständigen Cirkel: „Wozu, sagt er die beständige Polemik gegen den Götzendienst, wenn nicht ein grofser Theil des Volkes ihm ergeben war?" Es fragt sich ja grade, ob eine Polemik gegen den Götzendienst zur Zeit des Exils denkbar sey und wer dies behauptet mufs anerweitig nachweisen, dafs zu dieser Zeit Götzendienst und namentlich, was noch unglaublicher ist, Verbrennung der Kinder zu Ehren der Götzen statt gefunden habe. Wenn Gesenius ferner sagt, es lasse sich von einem dem Götzendienste von jeher ergebenen Volke nun, wo es unter lauter Götzendienern lebte, nichts anders erwarten, so setzt er den geschichtlichen Zeugnissen Wahrscheinlichkeiten entgegen, die nicht einmahl begründet sind. Denn auch abgesehen von der religiösen Erschütterung, welche durch das Exil in den Gemüthern der Hebräer hervorgebracht wurde, mufste schon der Hafs gegen ihre Unterdrücker und ihr Nationalstolz sie von jeder Nachahmung und Annäherung abhalten. Während die Juden, so lange sie noch als abgesondertes Volk lebten, jeden fremden Cultus begierig aufgriffen, liefert die ganze frühere und spätere Geschichte ihrer Zerstreuung unter andere Völker nur ein fortgehendes Beispiel ihres starresten Festhaltens an der väterlichen Religion. — Selbst mehrere unter den Bestreitern der Ächtheit haben das Gewicht des aus dieser Stelle entnommenen Argumentes anerkennen müssen. De Wette Einl. p. 232 gesteht, dafs diese Stelle in das Zeitalter des Jesaias zurückzuweisen scheine. Eichhorn (Hebräische Propheten Bd. 1 p. 415) gibt zu, dafs die Abschnitte Cap. 56, 10 — 57, 21 und Cap. 66 v. 1 — 17 wegen der in ihnen enthaltenen Bestrafung des Götzendienstes zur Zeit des Exils nicht niedergeschrieben seyn können, sondern in die Zeit des Manasse gehören. Da nun aber nach der Beweisführung von Gesenius selbst, Th. 2 p. 5 sqq. der ganze zweite Theil des Jesaias durch eine unzertrennliche Einheit verbunden ist, so mufs der ganze zweite Theil nothwendig der früheren Zeit an-

gehören, wenn dies von einem einzelnen Stücke desselben erweislich ist. — Cap. 57 v. 9 wird den Israeliten vorgeworfen, daſs sie sich nicht nur durch Götzendienst an Jehovah versündigten, sondern auch dadurch, daſs sie, statt ihre Hoffnung allein auf den Jehovah zu setzen, sich durch kostbare Geschenke und durch Gesandschaften um die Hülfe ferner Könige bewürben. Dies ist ein Vorwurf, den Jesaias in dem ersten Theile dem Volke häufig macht, der aber zur Zeit des Babylonischen Exils, wo das gedrückte Volk, das seine nationale Selbstständigkeit verloren hatte, dergleichen, wenn es auch wollte, gewiſs nicht thun durfte, gar keinen Sinn hat. — Cap. 57, 11 sagt Jehovah, daſs er lange mit groſser Langmuth des Volkes Sünde getragen habe, daſs das Volk aber dadurch, statt zur Einkehr zu kommen, in seinen Sünden bestärkt worden sey. Vgl. Rosenmüller T. III, p. 441. Wie paſst dies zur Zeit des Babylonischen Exils, wo das Volk unter dem schweren Strafgerichte Gottes seufzte und nicht seine Langmuth, sondern schon 70 Jahre hindurch seine Strafgerechtigkeit erfahren hatte? — Der ganze Inhalt des 66ten Cap. endlich erweist seine Abfassung zu einer Zeit, wo der Tempel noch stand, wo der Mosaische Cultus und neben ihm der Götzendienst noch geübt wurde. Der Prophet bekämpft in diesem Cap. diejenigen, welche glaubten durch äuſsere Gebräuche, durch Opfer und dergleichen sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben. Zur Zeit des Exils konnte aber dieser von dem Propheten bestrittene Abweg nicht vorhanden seyn, da ja Tempel- und Opferdienst aufgehört hatten, und der Prophet würde also lauter Luftstreiche führen. — Wir haben hier nur dasjenige angeführt, was durch keine Gegenbemerkungen auch nur scheinbar widerlegt werden kann. Auſserdem findet sich noch manches Andere, was nur mit groſsem Zwang auf die Zeit des Babylonischen Exils bezogen werden kann.

8) Die Behauptung, daſs der Verf. des zweiten Theiles in dem letzten Jahre des Exiles geweissagt habe, wird dadurch

widerlegt, dafs Jerem. Cap. 50. 51 denselben unläugbar benutzt und nachgeahmt hat. Dies ist durch eine sorgfältige Vergleichung gezeigt worden von Jahn Einl. T. II, p. 463 und die Gegenbemerkungen von Bertholdt und Gesenius möchten nicht geeignet seyn das von ihm gewonnene Resultat umzustofsen. Auch noch in den Weissagungen anderer Propheten lassen sich deutliche Spuren von Nachahmung dieses Theiles nachweisen; doch können wir hier nicht länger dabei verweilen.

Inhalt von Cap. 40 — 66.

Damit man sehe, wie sich die Messianischen Weissagungen in das Ganze einreihen, wird es von Vortheil seyn, wenn wir hier eine gedrängte Inhaltsdarstellung des ganzen zweiten Theiles vorausschicken.

Cap. 40 v. 1 — 11 bilden eine Art von Einleitung. Der Prophet beginnt mit einem Befehle Gottes an seine Boten, dem unglücklichen Volke anzukündigen, dafs die göttliche Strafe für seine Sünden nun bald ein Ende haben, und die Zeit der Versöhnung und der Gnade beginnen werde. V. 1. 2. Er schildert darauf die durch Gott zu bewirkende Befreiung des Volkes unter einem aus den Verhältnissen irdischer Könige entnommenen Bilde. Er läfst einen Herold auftreten, welcher auffordert in der unwegsamen Wüste dem Jehovah einen Weg zu bahnen, der an der Spitze seines rückkehrenden Volkes einherziehen werde, wie er vorzeiten die Israeliten bei ihrem Zuge aus Ägypten geleitet habe. V. 2 — 5. Dies wird so gewifs geschehen, als Jehovah es verheifsen hat, der Allmächtige und Allwissende, dessen Wort ewig besteht, während alle Creaturen hinfällig und vergänglich sind und daher kein Vertrauen verdienen. V. 6 — 8. Der Prophet fordert Jerusalem auf den übrigen Städten Judäas die Nachricht von Jehovahs herrlicher Hülfe zu verkünden. V. 9 — 11.

„Die Befreiung aus Babylon wird klar vorhergesagt, aber zugleich wird sie als ein Bild gebraucht, eine Befreiung von unendlich erhabnerer und wichtigerer Natur zu bezeichnen." So wie Jesaias fast nie von der niederen Befreiung spricht, ohne auf die höhere hinzudeuten, so auch hier. Die Verkündung von der Vergebung der Sünden, von der Wiederannahme des Volkes, von der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, sollte im höchsten und vollkommensten Sinne erst durch den Messias erfüllt werden. Diese Mitbeziehung auf die höhere Befreiung gründet sich theils auf die Beschaffenheit der Weissagung selbst, theils auf die bestimmten Zeugnisse des N. T. Math. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23. An diesen Stellen wird v. 3 auf Johannes den Täufer bezogen. Er war berufen die Hindernisse, welche die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Messias aufhielten, hinwegzuräumen; er nahm den ersten Platz ein unter den Herolden, welche den Zug des grofsen Königes vorbereiteten. Die Wüste, in welcher er den Weg bereiten sollte, war das in Sünde und Irrthum versunkene Jüdische Volk.

V. 12 — 31 wird der Prophet durch die Verkündung des herrlichen Erweises der Allmacht, welchen Gott in der Befreiung seines Volkes geben wird, veranlafst zu einer Schilderung der göttlichen Allmacht, Majestät und Herrlichkeit. Er macht von derselben eine doppelte Anwendung. Zuerst erweist er daraus v. 18 — 26 die Nichtigkeit und Thorheit des Götzendienstes, dazu veranlafst theils durch die Umstände seiner Zeit, theils durch das Voraussehen der Verlockungen zum Götzendienste, welchen die Israeliten im Exil, mitten unter einem abgöttischen Volke, ausgesetzt seyn würden. Dann entnimmt er daraus v. 27 — 31 eine Ermahnung an sein Volk zum standhaften Vertrauen auf diesen seinen allmächtigen und allwissenden Gott, der durch seine Kraft der Schwachheit derer, die auf ihn vertrauen, wenn auch oft spät, zu Hülfe komme.

Cap. 41 bezieht sich, ebenso wie das vorige, vorzugsweise

auf

auf den ersten Hauptgegenstand der Weissagungen des zweiten Theiles, auf die Errettung der Juden aus dem Babylonischen Exil durch Cyrus. Die Rede ist theils an die abgöttischen Nationen gerichtet, welche die Nichtigkeit ihres Götzendienstes aus dieser Erweisung der göttlichen Allwissenheit und Allmacht ersehen sollen — konnten diese die Vorherverkündung des Auftretens Cyri, welche Jehovah durch seine Propheten, wie es hier geschehen, so lange Zeit vorher gegeben hatte, nicht aus natürlichen Ursachen ableiten und konnten sie keine ähnliche von ihren Götzen ertheilte Weissagung vorbringen, so mufsten sie zugestehen, dafs Jehovah den wirklich gesendet, dessen Sendung er verheifsen. Sie mufsten dies um so mehr, als ihnen ihre Götter gegen den mächtigen Sieger nichts halfen, während das Israelitische Volk, das von allen für verloren geachtet wurde, durch denselben die ihm lange verheifsene Befreiung erhielt. — theils an die Juden im Exil, welche getröstet werden durch die Verkündung der herannahenden Befreiung und des auf dieselbe folgenden Glückes. Jehovah tritt im 1sten V. redend auf und richtet an die abgöttischen Nationen die Aufforderung mit ihm zu rechten. Den Erweis der Gerechtigkeit seiner Sache führt er gegen sie aus der Sendung des mächtigen Fürsten, dem nichts widerstehen konnte (des Cyrus). Sie aber statt dadurch zur demüthigen Anerkennung ihres Irrthums und der Allmacht Jehovahs zu gelangen, suchen in grofser Angst Hülfe bei ihren Götzen, aber vergebens. V. 5—7. Jehovah wendet sich darauf an das Israelitische Volk und tröstet es durch die Verkündung der Befreiung und des Unterganges seiner Feinde v. 8—16, verbunden mit der Verheifsung eines reichen nach dem Elende folgenden Glückes v. 17—20. (V. 14—16 verkündet der Prophet dem Volke, nachdem er ihm vorher eine Befreiung geweissagt hatte, die ihm durch andere von Gott auszurüstende Werkzeuge ertheilt werden sollte, dafs es dereinst noch selbst seine mächtigen Gegner besiegen werde. Die Erfüllung ist zunächst in den Zeiten der Maccabäer zu suchen. Diese fochten

nicht allein glücklich gegen die Syrer, sondern sie unterwarfen sich auch die benachbarten Völker, die sich am feindseligsten gegen die Israeliten bewiesen hatten. Der Zeitfolge ist die Ordnung der Weissagung angemessen; zuerst wird die Befreiung aus dem Exil durch Cyrus verkündet, dann die Siege des Bundesvolkes selbst. — In der Schilderung des Glückes, welches auf die Befreiung aus dem Elende folgen soll, sind die Zeiten unmittelbar nach dem Exil nur Vordergrund und liefern nur eine unvollkommne Erfüllung. Im vollkommnen und geistigen Sinne sollten die hier verheifsenen Güter durch den Messias ertheilt werden.) Hierauf wendet sich Jehovah wiederum an die Götzendiener und fordert sie auf, die Allmacht und Allwissenheit ihrer Götzen ebenso gegen ihn zu erweisen, wie er seine Allmacht und Allwissenheit aus der Sendung Cyri und aus der Vorherverkündung derselben durch seine Propheten erweise.

Cap. 42 v. 1 — 9 bilden einen Abschnitt für sich. Die Schilderung des menschlich grofsen Urhebers der leiblichen Befreiung veranlafst den Propheten hier im Gegensatze gegen ihn das Bild des göttlich grofsen Urhebers der geistigen Befreiung zu entwerfen. Er kehrt dann zu der niederen Befreiung zurück und verweilt vorzugsweise bei derselben bis Cap. 48 v. 22. Er beschäftigt sich in diesem ganzen Abschnitt fast durchgängig mit denselben Gegenständen — die Siege des Cyrus, der Sturz der Babylonischen Herrschaft, die unverdiente Befreiung der Israeliten, die auf diese Ereignisse gegründete Polemik gegen den Götzendienst. Man kann diesen ganzen Abschnitt in mehrere Abtheilungen zerlegen, wobei jedoch vieles der Willkühr überlassen bleibt.

Den ersten Abschnitt bildet Cap. 42 v. 10 — 43 v. 7. Nach einem Exordium v. 10 — 12, worin alle Bewohner der Erde aufgefordert werden zum Preise der Herrlichkeit Jehovahs, wird die Äufserung derselben geschildert, welche den Propheten zu dieser Aufforderung veranlafste. Jehovah, nach-

dem er lange sich ruhig verhalten, wird plötzlich ausziehen zur Vernichtung seiner Feinde und zugleich sein unglückliches Volk erlösen, während alle Götzendiener ohne Schutz und Hülfe sind. V. 13 — 17. Die Anrede wird darauf an das Volk Israel gerichtet. Es wird aufgefordert, doch jetzt wenigstens aus seiner Fühllosigkeit herauszutreten und zur wahren Erkenntnifs und Einkehr zu gelangen. Ungeachtet alles dessen, was Gott an dem Volke Israel gethan, ungeachtet der Offenbarungen und Gnadenerweisungen, die er ihm erzeigt, hat es sich doch verhärtet und jedem guten Eindrucke sein Herz verschlossen. Endlich mufste es Jehovah daher der Strafe und allem Elende preis geben, ohne dafs es dadurch zur Einkehr gelangte. V. 18 — 25. Dennoch aber kann Jehovah das ihm noch immer theure Volk nicht in dem wohlverdienten Unglücke lassen. Er wird es aus der Dienstbarkeit befreien, in der andere grofse und mächtige Völker, gleichsam zum Lösegeld für Israel dahingegeben, seine Stelle einnehmen werden, und es aus allen Ländern, in die es zerstreut worden in sein Vaterland zurückführen. Cap. 43 v. 1 — 7.

V. 8 — 13 erweist der Prophet aus diesem grofsen, von Jehovah durch seine Propheten lange und genau vorherverkündigten, Werke der Befreiung der Israeliten und des Sturzes seiner Feinde gegen den abtrünnigen ungläubigen Theil des Volkes und gegen die abgöttischen Völker Jehovahs Allmacht und Allwissenheit und die Nichtigkeit des Götzendienstes. Darauf folgt eine neue Schilderung der Befreiung. Jehovah wird als der Schutz und Bundesgott der Israeliten, sie als sein rechtmäfsiges Eigenthum zurück verlangen und Babylon um ihretwillen stürzen. Die den Israeliten zu erzeigende Gnadenwohlthat wird so grofs seyn, dafs die frühere, die Befreiung aus Ägypten ganz darüber vergessen werden wird. Alle Schwierigkeiten wird Jehovah wegräumen. V. 14 — 20. Die Israeliten konnten leicht auf den Gedanken gerathen, dafs Jehovah sie um ihrer Verdienste willen errette. Diesem fleischlichen Vorurtheile begegnet

der Prophet v. 21 — 28. Jehovah verherrlicht sich an den Israeliten um seines Ruhmes willen, damit ihre Geschichte ein redender Beweis seiner Allmacht und Majestät unter den Heidenvölkern sey. Weit entfernt diese Errettung durch ihr Verdienst herbeigeführt zu haben, haben sie sich vielmehr also gegen ihren Gott versündigt, dafs sie zu dem inneren Abfall sogar den äufseren fügten, dafs sie nicht blofs den inneren Gottesdienst des Herzens, sondern auch den äufseren unterliefsen. So wie sie durch ihre Sünden ihr Elend herbeigeführt haben, so wird Jehovahs Gnade allein es seyn, was sie von demselben befreit. Cap. 44 v. 1 — 5 enthalten eine neue Schilderung der göttlichen Gnadenwohlthaten. Jehovahs reicher Segen wird nach dem Elende dem Volke zu Theil werden. Er wird seinen Geist über dasselbe ausgiefsen und viele Heiden werden den Gott Israels als den einzig wahren erkennen und verehren. Es sind hier die göttlichen Segnungen bei der Befreiung aus dem Exil mit den bei der Erscheinung des Messias zu ertheilenden zusammengeflossen. Die Ausgiefsung des Geistes und die Bekehrung der Heiden werden immer als Merkmahl der Messianischen Zeit angegeben.

V. 6 — 11 wird wieder, wie gewöhnlich, aus der von Jehovah längst vorherkündeten Rettung seines Volkes und aus dem Sturze der abgöttischen Nationen die Allmacht und Allwissenheit des einzig wahren Gottes und die Nichtigkeit und Thorheit des Götzendienstes erwiesen, dessen Ungereimtheit darauf in einer glänzenden Schilderung v. 12 — 20 ins Licht gestellt wird. Auf die Nichtigkeit der Götzen und die wahre alleinige Gottheit des Jehovah wird alsdann die Ermahnung an Israel zu seiner treuen Verehrung gegründet, unterstützt durch die Verkündung der nahen Befreiung, deren Urheber Cyrus namentlich genannt wird. V. 21 — 28.

Cap. 45. Jehovah wird den Cyrus, seinen Gesalbten, den er lange vor seinem Auftreten deutlich bezeichnete und sogar namentlich nannte, so dafs über seine Sendung durch

ihn kein Zweifel statt finden kann, mit Sieg beschenken und mit Stärke ausrüsten und zwar in der doppelten Absicht, dafs er durch ihn sein Volk befreie und dann dafs er, der Allmächtige, als der einzig wahre Gott erkannt und verehrt werde. V. 1 — 7. Gerechtigkeit und reicher Segen werden auf Erden herrschend werden. V. 8. (Zunächst bezieht sich dies auf die Regierung des Cyrus, welche vor den vorhergehenden z. B. der der harten und grausamen Chaldäischen Fürsten durch Gerechtigkeit ausgezeichnet war; hieran schliefst sich aber bei dem Propheten die Aussicht in die Messianische Zeit.) Die heidnischen Völker würden thöricht handeln, wenn sie mit Gott über diese Begünstigung der Israeliten rechten wollten. Er, der Allmächtige, der Himmel und Erde geschaffen hat, er, der seine Allwissenheit durch seine Weissagungen erweist, braucht keinem seiner ohnmächtigen Geschöpfe Rechenschaft von seinem Thun zu geben. Er hat nach seinem unerforschlichen Rathschlufs den Cyrus zur Befreiung der Israeliten ausersehen, ja er wird dereinst noch den Sieg des schwach und ohnmächtig erscheinenden Bundesvolkes über die mächtigsten und reichsten Heidenvölker herbeiführen. Niemand darf es wagen die Rathschlüsse des verborgenen Gottes zu meistern. V. 9 — 15. *)

*) Die Bestrafung derer, welche sich anmaafsen die göttliche Weltregierung zu tadeln, wird von den Auslegern meist auf die murrenden und ungläubigen Juden bezogen, welche mit dem von Gott über sie verhängten Schicksale nicht zufrieden waren, namentlich damit nicht, dafs Gott statt ihre Wegführung abzuwenden, ihnen nur Rettung aus dem Exil verhiefs, oder dafs der ihnen von Gott bestimmte Retter nicht ein einheimischer, sondern ein abgöttischer König war. Allein gegen diese Annahme spricht der ganze Zusammenhang. Auch ist ein solches Murren der Juden gar nicht wahrscheinlich. Die freudige Botschaft der Befreiung machte gewifs, dafs sie alles Andere vergafsen. Weit passender dagegen erscheint die ganze Bestrafung, wenn man sie auf die Heidenvölker bezieht. Der Prophet hatte im Vorhergehenden gesagt, dafs die Sendung Cyri die Rettung der Israeliten zum Zwecke habe, während die Heidenvölker ihm dienstbar gemacht werden sollten. Eine solche Begünstigung konnte den

Die Errettung der Israeliten verbunden mit der Vorherverkündung derselben durch den Jehovah wird alle Götzendiener beschämen. Hiervon nimmt Jehovah Veranlassung die Götzendiener einzuladen, daſs sie von ihrer Thorheit ablassen und ihn den allein wahren Gott verehren sollen und verkündet feierlich, daſs dereinst noch eine Zeit komme, wo die Erkenntniſs und Verehrung des wahren Gottes, unter allen Heidenvölkern und unter dem jetzt abtrünnigen Theile der Juden verbreitet seyn werde. V. 16 — 25. Das ganze Cap. zerfällt also in drei Abschnitte, Verkündung der Thaten des Cyrus, Zurückweisung derer, welche mit Gott rechten wollen, Erweis der Nichtigkeit der Abgötterei.

Cap. 46 beginnt mit dem Sturze der Chaldäischen Herrschaft. Die Babylonischen Götzen werden gestürzt und weggeführt. Israel, das Jehovah, ganz anders, wie die Götzen ihre Verehrer, von Jugend auf behütet hat und auch ferner behüten wird, möge hieraus ersehen, wie thöricht der Bilder- und Götzendienst ist, dessen Nichtigkeit schon aus der Art erhellt, wie die Götzen verfertigt werden. V. 3 — 7. Diejenigen unter dem Volke, welche von Jehovah abgefallen sind, und sich durch Götzendienst befleckt haben, mögen daher sich zu ihm bekehren, der sich in der früheren Geschichte des Volkes Israel als den allein wahren Gott erwiesen hat, der allein das Zukünftige lange vorherverkündet und selbst die Erfüllung herbei-

Heidenvölkern als ungerechte Willkühr erscheinen. Der Einwurf, daſs die abgöttischen Völker, die Jehovah nicht als wahren Gott anerkannten, sich nicht über von ihm erlittenes Unrecht beklagen konnten, ist nicht treffend. Der Prophet widerlegt nicht, was sie wirklich sagten, sondern was sie, diese Anerkennung vorausgesetzt, mit einigem Scheine des Rechtes hätten sagen können. — V. 14 wird die Aufnahme der Heiden unter das Volk Gottes nach einem gewöhnlichen von der irdischen Theokratie entnommenen Bilde, also dargestellt, als ob die mächtigsten und reichsten Heidenvölker von den Israeliten besiegt werden sollten. Auch hier wieder eine Aussicht in die Messianische Zeit.

führt, der sich als den allein wahren Gott auch durch die Sendung des Cyrus erweisen und bald sein Volk befreien wird. V. 8 — 13.

Cap. 47 beschäftigt sich ganz mit der Eroberung Babels und dem Sturze der Monarchie der Chaldäer. Babylon, die stolze und üppige Stadt, soll all' ihrer Herrlichkeit beraubt werden und in Elend und Niedrigkeit versinken. V. 1 — 5. 8. 9. 11. Sie verläfst sich zwar in stolzer Sicherheit auf ihre Zauberkünste und Beschwörungen und glaubt dadurch vor jeder Gefahr gesichert zu seyn. Aber vergebens. Untergang wird alle ihre Zauberer und Beschwörer treffen. V. 9 und v. 12 — 14. Auch die mit ihr verbündeten Völker werden ihr nicht beistehen, sondern sie ihrem Unglücke überlassen. V. 15. Der Grund, weshalb dies göttliche Strafgericht sie trifft, ist die unmenschliche Härte, welche sie gegen das Bundesvolk ausgeübt hat, das ihr von Jehovah zwar zur Züchtigung, aber nicht zu so harter, übergeben worden, v. 6, das stolze Selbstvertrauen und die Gottesvergessenheit, in welcher sie keine höhere Gewalt anerkannte und glaubte, dafs ihre eigne Kraft ihr ein festes und ewiges Bestehen sichere. V. 7. 10. Das ganze Capitel ist eine durchgeführte Allegorie. Nach der gewöhnlichen Sitte der Hebräer, die Städte und Länder als Weiber zu personificiren, wird Babylon dargestellt als ein Weib, die im Reichthum, Üppigkeit und Wohlleben aufgewachsen, plötzlich ihres Mannes und ihrer Kinder beraubt und in die tiefste Armuth und Niedrigkeit versetzt wird.

Cap. 48 wird die Rede an das Israelitische Volk gerichtet, namentlich an den heuchlerischen, Gott äufserlich, im Herzen die Götzen verehrenden Theil desselben. Jehovah erweist gegen sie seine Allmacht und Allwissenheit aus seinen früheren genau eingetroffenen Weissagungen, als Zweck derselben angebend, dafs die Begebenheiten bei ihrem Eintreffen nicht den Götzen zugeschrieben werden könnten. V. 1 — 6. Einen neuen glänzenden Erweis, dafs er der allein wahre Gott ist, der als sol-

cher gerechte Ansprüche auf die vollkommene Hingabe seines Volkes an ihn machen kann, gibt er denselben durch die neue früher noch nie bekannt gemachte Weissagung, dafs das Volk, um seiner Sünden willen zur Läuterung in das Exil gesandt, durch Gottes Gnade und zur Verherrlichung seines Nahmens aus demselben befreit werden soll. Durch einen von ihm gesandten mächtigen König, sollen die Feinde des Volkes, die Chaldäer, gestürzt werden. Seit der Gründung des Volkes hat Gott demselben die bestimmtesten öffentlich bekannt gemachten Weissagungen gegeben, durch seine Allmacht hat er sie herbeigeführt, und jetzt hat er seinen Knecht Jesaias gesandt und mit seinem Geiste ausgerüstet, damit er durch eine neue ausgezeichnete Weissagung von seiner Allmacht und Allwissenheit zeuge. V. 7 — 16. Wäre Israel dem Jehovah, seinem treuen Gott und Herrn, gehorsam gewesen, so würde es sich eines reichen Segens erfreut haben. V. 17 — 19. Nun hat er es zwar wegen seiner Sünden eine Zeitlang dem Elende Preis geben müssen. Aber dennoch will er sich der Israeliten wieder erbarmen, sie befreien und glücklich in ihr Vaterland zurückführen. Die Gottlosen jedoch werden an dieser Gnade keinen Antheil erhalten. V. 20 — 22.

Von Cap. 49 an tritt die bisher vorherrschende leibliche Befreiung mehr zurück und die geistige Befreiung zieht vorzugsweise, obgleich nicht ausschliefslich, das geistige Auge des Propheten auf sich. V. 1 — 9 beschreibt er den Urheber derselben im Gegensatze gegen den Urheber der niederen Befreiung und führt ihn redend ein. Hierauf wird dann bis zu Ende des Abschnittes, Cap. 50 v. 3, die herrliche Befreiung geschildert, welche Jehovah seinem Volke gewähren wird. Hier hat sich aber dem Propheten in einer Anschauung dasjenige dargeboten, was in der Geschichte als gesondert erscheint. Die neue Gründung des Staates nach dem Exil und die Erweiterung der Theokratie durch den Messias, ihr Wachsthum und ihre endliche Verherrlichung erscheinen ihm in ein Gemählde vereinigt. Rei-

ches Glück und reicher Segen sollen der Theokratie zu Theil werden; ob sie gleich dem Untergange nahe scheint, so wird sich doch Jehovah ihrer erbarmen und sie weit glänzender, wie sie früher gewesen, wieder herstellen, aus allen Ländern der Erde ihre Glieder herbeiführend, Er, der ihrer ebenso wenig vergessen kann, wie eine Mutter ihres Kindes. V. 10 — 16. Durch ein Wunder der göttlichen Allmacht wird die Theokratie grade dann am herrlichsten aufblühen, wann sie dem gänzlichen Untergange entgegen zu gehen schien. Die Vermehrung der Gemeinde wird so grofs seyn, dafs sie aus natürlichen Ursachen gar nicht zu erklären ist. V. 17 — 21. Die Völker und ihre Könige werden dahin gebracht werden, dafs sie die Sache derselben befördern und sich ihr geneigt bezeigen. V. 22. 23. Die Macht der Feinde des Reiches Gottes soll die Erfüllung dieser Verheifsungen nicht hindern. V. 24 — 26. Jehovah hat zwar jetzt das Bundesvolk um seiner Sünden willen verstofsen; aber er, der Allmächtige, kann und will es erretten Cap. 50 v. 1 — 3.

Cap. 50 v. 4 — 11 tritt der Urheber der geistigen Befreiung, der Messias, wiederum vor das geistige Auge des Propheten und wird redend eingeführt.

Cap. 51 — 52 v. 12 bilden einen zusammenhängenden Abschnitt. Der Prophet tröstet die gedrückte und geringe Gemeinde der Gläubigen durch die Verkündung reichen Segens und reicher Herrlichkeit, zunächst bei der Befreiung aus dem Babylonischen Exil, im vollkommnen Sinn bei der Erscheinung des Messias. Der fromme Theil des Volkes, das wahre Israel, wird angeredet. Der Prophet ermahnt ihn zum standhaften Gottvertrauen mit Verweisung auf das Beispiel Abrahams, der als Einzelner von Gott berufen, durch seine Gnade Stammvater eines grofsen Volkes wurde. Durch dieselbe göttliche Gnade soll auch das Bundesvolk getröstet werden. V. 1 — 3. Gott wird die nun gesunkene Theokratie dereinst noch dadurch verherrlichen, dafs er die Heidenvölker mit dem Lichte der wahren Religion erleuchtet und sie seiner Herrschaft wiederum unter-

wirft, der sie sich bisher entzogen haben. Jehovahs Gnadenverheifsungen können nimmer untergehen, wenn auch alles Andere vergeht. V. 4 — 6. Deshalb möge die Gemeinde Gottes nicht verzagen, wenn auch Verfolgung und Schmach über sie ergeht; ihre Verfolger trifft Untergang; ihr ist ewiges Heil bestimmt. V. 7. 8. Darauf wird die Gemeinde redend eingeführt und fordert den Jehovah auf, er möge sich, wie er so eben verheifsen, von neuem an ihr verherrlichen und sie durch dieselbe Allmacht von ihren Drangsalen befreien, durch die er früher die Befreiung des Bundesvolkes aus Ägypten bewirkt habe. V. 9 — 11. Jehovah antwortet, ermahnt die Gemeinde zur Standhaftigkeit, indem er sie erinnert, dafs schwache Menschen ihre Gegner sind, der allmächtige Gott ihr Beschützer, und verkündet, dafs er mit derselben Allmacht, die er in der Natur kund gebe, die baldige Befreiung seiner Gemeinde von ihren Feinden herbeiführen werde. V. 12 — 15. V. 16 wendet sich Jehovah, wie es dem dramatischen Charakter der ganzen Rede angemessen ist, an den Messias und kündigt ihm an, dafs er ihn zur Herbeiführung einer grofsen Veränderung der Dinge und zur Verherrlichung der Theokratie bevollmächtigen und durch seine Allmacht unterstützen werde. (Man mufs bei diesem Verse auf jeden Fall eine Veränderung der angeredeten Person annehmen. Gegen Rosenmüller der die Stelle von der Gemeinde Israels versteht s. Gesenius z. d. St. Gesenius läfst den Prophetenstand angeredet werden, indem er auch hier seine unbegründete Hypothese zu Grunde legt, dafs die Propheten Gründer des neuen idealen Staates werden sollten. Vgl. dagegen zu Cap. 53. Der Angeredete kann kein anderer seyn, als der Messias. Vgl. die Paralelstellen Cap. 49 besonders v. 2 und Cap. 50 besonders v. 4. 5. In dem vorigen Cap. trat der Messias redend auf; in diesem Cap. übernimmt Jehovah die Rede; er redet die Gemeinde an; sie wendet sich an ihn; er antwortet ihr; dann wendet er sich an den Messias und gibt ihm den Auftrag dasjenige auszuführen, was der Gemeinde verheifsen

worden.) V. 17 — 23 wird die Anrede wiederum an das unglückliche Volk im Babylonischen Exil gerichtet; Jerusalem hat den Becher des göttlichen Zornes getrunken; dieser soll aber jetzt von ihr zu ihren übermüthigen Unterdrückern übergehen. Cap. 53 v. 1 — 6. So wie Jehovah früher sein Volk aus der Gewalt der Ägypter und Assyrer befreit hat, so wird er es auch jetzt erretten. V. 7 — 12 versetzt sich der Prophet im Geiste in die Zeit, zu der diese Befreiung dem Volke zu Theil werden wird; er hört die Botschaft erschallen; er fordert zum Aufbruche auf. Zu bemerken ist noch, dafs so wie in dem ersten Theile des Abschnittes Cap. 51 v. 1 — 16 die Aussicht auf die Befreiung durch den Messias vorherrschend ist, so in diesem letzteren Theile die Aussicht auf die Befreiung aus dem Exil.

Cap. 52 v. 13 — 53 v. 12 wird der erhabene Urheber der geistigen Befreiung in seiner Erniedrigung und in seiner Herrlichkeit mit der Klarheit der Erfüllung geschildert.

Es war Cap. 52 v. 15 und Cap. 53 v. 10 — 12 verheifsen worden, dafs das Reich des Messias sich weit über die Heidenvölker verbreiten werde. Dies wird Cap. 54 weiter ausgeführt. Die Gemeinde Gottes unter dem alten Bunde, eingeschränkt auf die kleine Anzahl wahrer Gläubigen, oft bedrängt und von Jehovah scheinbar verlassen, weil die über die Gottlosen ergehenden theokratischen Strafgerichte zugleich über sie ergingen, wird angeredet. Vgl. v. 17. Cap. 51 v. 1 ff. Sie wird dargestellt unter dem Bilde eines unfruchtbaren Weibes, die nun zahlreiche Kinder bekommt; Jehovah ihr Ehemann, der sie verstofsen wird sich wieder mit ihr vereinigen; ihre Familie soll durch die Heiden vermehrt werden. V. 1 — 10. Die also erweiterte Gemeinde soll von Jehovah verherrlicht und innerlich und äufserlich gesegnet werden; alle ihre Mitglieder sollen von Jehovah gelehrt und gerecht seyn; gegen alle ihre Feinde wird Jehovah sie beschützen. V. 11 — 17. Obgleich die Befreiung aus dem Babylonischen Exil dem Propheten immerhin

mit vor Augen geschwebt haben mag, so finden sich auf dieselbe doch nur sehr schwache Beziehungen. Wohl zu bemerken ist es, dafs die Weissagung den schwachen Anfang des Reiches Gottes und sein herrliches Ende zusammenfafst, zum Theile daher noch ihrer Erfüllung entgegensieht. Vgl. Apocal. 21 v. 18 — 21.

Cap. 55. Die Heilsbegierigen werden ermahnt, statt sich vergeblich ferner auf ihren eignen Wegen abzumühen, sich die umsonst dargebotenen Gnadengüter Jehovahs anzueignen, die köstlicher sind, als alles irdische Gut. V. 1. 2. Jehovah nämlich will mit ihnen durch den zweiten David, den Messias, einen Bund schliefsen, der nicht, wie der vorige, auf eine kurze Zeit bestehen, sondern ewig dauern und seinen Mitgliedern Leben und Heil gewähren soll. V. 3. Dieser zweite David soll, nicht wie der erste, über ein einzelnes kleines Volk gebieten; alle Heidenvölker hat Jehovah seiner Herrschaft unterworfen und sie werden sich an die Gemeinde Israels anschliefsen. V. 4. 5. (Unter David v. 3 mufs der grofse Nachkomme Davids, der Messias, verstanden werden, der Ezech. 34, 27. 37, 24. 25 Jerem. 30, 9. Hos. 3, 5 also genannt wird. Denn das suff. in נְתַתִּיו v. 4 kann nur darauf bezogen werden. Dafs aber unter dem Lehrer, Fürsten und Gesetzgeber der Heiden in diesem Verse der Messias zu verstehen sey, unterliegt keinem Zweifel und ist von den besten Auslegern, selbst von Kimchi, Jarchi und Rosenmüller anerkannt. Gesenius macht dagegen nur die eine unbegründete Einwendung, „dafs die Vorstellung von einem persönlichen Messias in dem zweiten Theile des Jesaias nirgends ausgesprochen sey und dafs er sich blos an die allgemeinen Messianischen Hoffnungen halte." Er übersetzt: „dafs ich mit euch schliefse einen ewigen Bund, dauernde Gnade, wie David (euch erweise). Siehe zum Herrscher der Völker habe ich ihn gemacht, zum Fürsten und Gebieter der Völker," und bezieht v. 3 sowohl, wie v. 4 auf David selbst. Dagegen aber 1) dafs die חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים, die dauernden, nicht vergänglichen

Gnaden Davids, offenbar dem בְּרִית עוֹלָם entsprechen und in einem Gegensatze stehen gegen die vorübergehenden Gnaden, welche dem vorbildlichen David und durch ihn dem Volke gezeigt worden. 2) dafs die Bezeichnung Davids als eines Lehrers,*) als eines Fürsten und Gesetzgebers der Heidenvölker unpassend ist und durch keine Paralelstelle gerechtfertigt werden kann, während der Messias an zahlreichen Stellen also dargestellt wird. 3) dafs v. 5 nach dieser Erklärung von v. 4 abgerissen wird, was nicht angeht, da die לְאֻמִּים v. 4, über welche David zum Herrscher gesetzt wird, offenbar dieselben sind, welche v. 5 eilen sich an Israel anzuschliefsen. — Aber nur derjenige kann an diesem Reiche Theil nehmen, der den Jehovah durch wahre Gerechtigkeit verherrlicht. Darum mögen sich alle Gottlosen aufrichtig bekehren und bei ihm, der so reich ist an Gnade und an Barmherzigkeit, Vergebung ihrer Sünden suchen. V. 6. 7. Der bedrängten und kleinen Gemeinde konnte es unglaublich erscheinen, dafs sie also verherrlicht werden und sich über die Heidenvölker verbreiten solle. Diesem Zweifel begegnet Jehovah also, dafs er zeigt, wie seine Rathschläge alle Gedanken der Menschen übersteigen, wie vor ihm leicht sey, was den Menschen schwer und unmöglich erscheine, wie man daher ihn und sein Werk nicht nach menschlicher Einsicht beurtheilen dürfe. V. 8. 9. Die göttlichen Gnadenverheifsungen können nicht anders als in Erfüllung gehen und kräftig und fruchtbar seyn, ebenso wie der Regen und Schnee ihrer Natur nach die Erde feuchten und sie fruchtbar und grünend machen müssen. Dem Saamen des göttlichen Wortes mufs eine üppig grünende Saat folgen. V. 10. 11. Die Ge-

*) So ist das עֵד höchst wahrscheinlich zu übersetzen; vgl. Rosenmüller und Kimchi, der es durch: *is qui monet et redarguit* erklärt; gegen die durch Gesenius vorgeschlagene Erklärung durch Fürst spricht, dafs sie gar nicht mit der gewöhnlichen Bedeutung Zeuge zusammenhängt.

meinde Gottes soll von dem Drucke, unter dem sie jetzt seufzt, befreit und verherrlicht werden. (Im unvollkommnen Sinne bei der Befreiung aus dem Exil, im vollkommnen durch Christum.)

Der Abschnitt Cap. 56 v. 1 — 8 schliefst sich an den vorigen an. Jehovah ermahnt von neuem zur würdigen Vorbereitung auf die Erscheinung des Heiles durch wahre Gerechtigkeit und Befolgung der göttlichen Gebote, (nach der Sitte der Propheten das Allgemeine zu individualisiren wird die Haltung des Sabbats als einzelnes Beispiel genannt.) V. 1. 2. Das Reich Gottes soll, wenn das Heil erschienen ist, nicht ferner äufserlich umgränzt und die Aufnahme in dasselbe nicht ferner von äufseren Bedingungen abhängig seyn. (Diesen Gedanken individualisirt der Prophet durch die Verkündung der Aufhebung des Gesetzes, welches einen Theil der Ausländer Deuter. 23 v. 2 — 8, und des Gesetzes, welches die Verschnittenen von der Aufnahme in die Theokratie ausschlofs Deuter. 23 v. 1.) Vielmehr soll die Aufnahme in die Theokratie von einer rein innerlichen Bedingung, von der gänzlichen Unterwerfung unter den göttlichen Willen und von der willigen Befolgung der göttlichen Gebote abhängig seyn. V. 3 — 5. (Die Haltung des Sabbats dient auch hier wiederum nur als individualisirendes Beispiel, oder vielmehr die einzelne unter dem alten Bunde geltende göttliche Verordnung dient zur Bezeichnung des göttlichen Gesetzes überhaupt, wie dies aus dem paralelen: „welche erwählen was mir wohlgefällt und welche meinen Bund fest halten" hervorgeht.) Die Heiden sollen einen freien Zutritt zu der Theokratie haben und an allen Vorrechten der Mitglieder des Reiches Gottes Theil nehmen, wenn sie die Verpflichtungen derselben erfüllen wollen. V. 6. 7. (Dieser Gedanke wird unter Bildern entnommen von der alten Theokratie also ausgedrückt, dafs die Heiden alsdann einen freien Zutritt zu dem Tempel haben und ihre Opfer Gott wohlgefällig seyn werden.) Der Herr wird nicht blos die Israeliten aus der Zerstreuung

sammeln, sondern auch die Theokratie durch die Aufnahme der Heidenvölker erweitern. V. 8. *)

Mit Cap. 56 v. 9 beginnt ein neuer Abschnitt, der bis zu Cap. 57 v. 21 fortgeht. Der Prophet hatte in dem Vorigen die grofse Verherrlichung der Theokratie und die Aufnahme der Heidenvölker in dieselbe verkündet, mit der ausdrücklichen Bemerkung, dafs nur die Gottesfürchtigen der von Jehovah zu ertheilenden Segnungen theilhaftig werden sollten. Hier entwirft er nun ein Gemählde der herrschenden Verworfenheit, um zu zeigen, dafs der gröfsere Theil der Nation, wenn er in seinem gegenwärtigen Verderben beharre, sich keine Hoffnung auf Theilnahme an diesen Segnungen machen dürfe. Der Zustand des Volkes, wie ihn der Prophet schildert, ist der, wie er zu seiner Zeit, nicht wie er zur Zeit des Exiles war. Auswärtige Feinde sollen das Israelitische Land verwüsten, v. 9. (Die Feinde erscheinen unter dem Bilde wilder Thiere, die Israeliten unter dem Bilde einer schlecht verwahrten Heerde. Vgl.

*) Gesenius bemerkt hier einen Widerspruch unseres Propheten mit dem Ezechiel. Der letztere Prophet, ein Priestersohn, soll von beschränkteren Grundsätzen seyn und auch in der neuen Colonie nichts von Ausländern wissen wollen. Allein diese Behauptung beruht auf falsch buchstäblicher Auffassung des bildlichen Ausdruckes in der Stelle Ezech. 44, 9, wo das „eines unbeschnittenen Fleisches" hinlänglich erklärt wird durch das „eines unbeschnittenen Herzens" und wo die Beschneidung nach einem den Propheten gewöhnlichen Bilde zu einem Symbol der Herzensreinheit dient. Dafs Ezechiel ebenso wohl, wie alle übrigen Propheten, von der Messianischen Zeit die Aufnahme der Heidenvölker in die Theokratie erwartete, geht hervor aus Cap. 17 v. 22 — 24, wo der Messias unter dem Bilde eines hohen Cedernbaumes erscheint, unter dem alle Vögel wohnen, ferner aus Cap. 47 v. 1 — 12 u. a. St. Wenn Gesenius ferner das Verfahren des Esra und Nehemia als im Widerspruche mit den Grundsätzen stehend darstellt, welche Jesaias hier ausspricht, so möchte sich dagegen doch erinnern lassen, dafs Esra und Nehemia sich nicht herausnehmen durften, dasjenige zu bewirken, was nach der Lehre des ganzen A. T. der Messias herbeiführen sollte, dafs sie vielmehr für ihre eigne Wirksamkeit an das für die Dauer des ganzen A. B. gegebene Gesetz strenge gebunden waren.

Jer. 12, 7. Ez. 34, 5.) Denn das herrschende Verderben ruft die göttliche Strafgerechtigkeit herbei. Die Lehrer und Obern des Volkes vernachlässigen ihren Beruf; ihre Habsucht ist unersättlich; sie führen ein üppiges schwelgerisches Leben. V. 10 — 12. Die Gerechten werden ungestraft aus dem Wege geräumt und sind schon fast ganz verschwunden, 57, 1. 2. Der Götzendienst, hier nach einem gewöhnlichen Bilde als Ehebruch dargestellt, als Untreue gegen den Jehovah, den rechtmäfsigen Gemahl der Gemeinde, wird von dem abtrünnigen Volke öffentlich und im Geheimen getrieben. V. 3 — 8. Statt die Hülfe beim Jehovah, seinem treuen Schutz- und Bundesgotte zu suchen, bewirbt sich das Volk durch Gesandschaften und Geschenke um die Hülfe fremder Könige und bietet zu vergeblicher Selbsthülfe seine letzten Kräfte auf. V. 9. 10. Thörichte Furcht vor Gegenständen, die nicht zu fürchten waren, hat das Volk zu diesen nichtigen Anschlägen und zu dieser Gottvergessenheit gebracht, in der es durch Gottes Langmuth nur noch bestärkt worden. V. 11. Aber jetzt wird Jehovah dieselbe fahren lassen und schwere Strafe über sie verhängen, von der alle ihre Götzen und ihre menschlichen Helfer sie nicht befreien sollen. *) Nach derselben wird sich Jehovah wieder ihrer erbarmen. Aber sein Heil, das er Juden und Heiden zugleich darbietet (vgl. v. 19 mit Ephes. 2, 17), wird nicht dem ganzen Volke, sondern nur dem gottesfürchtigen Theile desselben zu Theil werden. Die Gottlosen bleiben von demselben ausgeschlossen und gehen noch härterer Strafe entgegen. V. 13 — 21.

Cap. 58.

*) Unter dem hier angedrohten Strafgerichte kann nach Vergleichung von v. 9 des vor. Cap. nichts anders verstanden werden, als die Wegführung ins Babylonische Exil. Gesenius hat sich nicht darüber erklärt, wer anders als die Babylonier die Feinde seyen, welche nach v. 9 Israel aufreiben sollen. Wird die Verheerung durch die Babylonier hier aber als zukünftig geschildert, wie kann denn ein gegen das Ende des Exils lebender Prophet Verfasser seyn?

Cap. 58. Fortsetzung der Rüge. Ein anderer Theil der Nation hält zwar äufserlich an der väterlichen Religion fest; aber er steht in dem heuchlerischen Wahne, dafs er Gott durch den äufserlichen Gottesdienst, ohne wahre Reue und Herzensbesserung, dafs er ihm durch äufserliche Fasten und äufsere strenge Haltung des Sabbats dienen, sich vor ihm eine Gerechtigkeit erwerben und dabei ungescheut allen Lastern überlassen könne. Nur bei aufrichtiger Besserung wird ihnen die göttliche Gnade zu Theil werden und sie werden sich eines reichen Segens und der Befreiung von den Übeln erfreuen, welche der Abfall des Volkes über dasselbe herbeiführt. (V. 12 erscheint dem Propheten dasjenige was er Cap. 56 v. 9 und 57, 12. 13, aus der eingebildeten Gegenwart in die wirkliche heraustretend, als zukünftig verkündet hatte, die Verwüstung des Landes, in der inneren Anschauung als schon geschehen. Fälschlich schliefst Gesenius aus dem Ausdrucke: alte Trümmer, dafs das Stück erst am Ende des Exils verfafst sey; vgl. Deuter. 32, 7; v. d. Palm findet in dem Verse nur eine allgemeine bildliche Bezeichnung der Wiederherstellung und der Erhebung zu gröfserem Glücke. Nichts kann als ein sichrerer Beweis von dem blühenden Zustande eines Staates angesehen werden, als wenn die Häuser, die schon längst wüste gelegen haben, wieder aufgebaut, selbst die Wege in bewohnte Orte verwandelt werden u. s. w.)

Auch Cap. 59 wird die Bestrafung noch fortgesetzt. Das Volk war immer geneigt die Ursache seines Unglückes nicht in sich, sondern in Gott zu suchen; seinen Zweifeln begegnet der Prophet also, dafs er zeigt, wie Gottes Allmacht und Allwissenheit immer dieselbe sey, wie er aber dem Volke keine Rettung senden könne und es dem Elende Preis geben müsse wegen seiner Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit, Bosheit und Blutgier. V. 1 — 15. Wegen dieser Verworfenheit wird schwere göttliche Strafe das Volk treffen; aber auch über die Heidenvölker sollen sich Gottes Strafgerichte verbreiten. V. 16 — 19.

Endlich aber wird für den bufsfertigen Theil des Volkes ein Erlöser erscheinen; ein neuer ewiger Bund soll geschlossen, der Geist Jehovahs ertheilt werden. V. 20. 21. (Dafs unter dem גּוֹאֵל v. 20 nur der Messias verstanden werden könne, ist so augenscheinlich, dafs es selbst von Abenesra, Kimchi und Rosenmüller anerkannt wird. Vgl. Röm. 11, 26. Gesenius hat sich über seine Ansicht der Stelle gar nicht erklärt. Auf der einen Seite mufste es ihm schwer werden auch nur mit einigem Scheine dem Messias hier irgend ein anderes Subject zu substituiren — an den Cyrus darf wegen des folgenden Verses nicht gedacht werden — auf der anderen Seite mufste es ihm Überwindung kosten seine Hypothese zu widerrufen, nach der in dem zweiten Theile des Jesaias nie des persönlichen Messias gedacht werden soll.)

Cap. 60 wird der Inhalt der letzten Verse des vorigen Capitels weiter ausgeführt. Unter einer Fülle von Bildern, entnommen von der irdischen Theokratie wird die Herrlichkeit des neuen Gottesreiches geschildert, dessen Theilnehmer alle Heidenvölker seyn sollen. Auf die Befreiung aus dem Babylonischen Exil finden sich nur schwache Beziehungen. Der Prophet redet den gläubigen bufsfertigen Theil des Volkes Israel an, welcher den Kern der alten und den Stamm der neuen Theokratie bildete. (Vgl. Cap. 51 v. 1. Nach Cap. 57 v. 20. 21 und Cap. 59 v. 20 sollen die Gottlosen keinen Theil an dem Heile haben.) Während Dunkel das ganze Erdreich bedeckt, geht über der Gemeinde Israels ein glänzendes Licht auf und sie wird durch die gnadenreiche Gegenwart des Herrn verherrlicht. V. 1. 2. (Das Dunkel Bild der Sünde, des Irrthums, des Übels, das Licht Bild der Gnade und Gerechtigkeit, der Gotteserkenntnifs, des Heiles.) Die Heidenvölker und ihre Könige eilen herzu, um sich von diesem Lichte bestrahlen zu lassen. V. 3. Es wird darauf v. 4 — 11 u. v. 13 der Zug der Völker nach Zion geschildert, um Jehovah und Israel als seinem Volke zu huldigen. Sie nahen sich in zahlreicher Versamm-

lung — bringen die zerstreuten Israeliten zurück mit der Sorge, welche die Säugamme für das ihr anvertraute Kind trägt (zunächst ein Zug aus der Befreiung aus dem Exil, auf den Hauptgegenstand der Weissagung, die Messianische Zeit bezogen, nichts weiter als bildliche Bezeichnung der Verehrung, welche die unter das Bundesvolk aufgenommenen Heiden gegen dasselbe hegen werden.) Sie kommen aus Osten und aus Westen, mit Kameelen und auf Schiffen und bringen reiche Geschenke, jedes Volk die kostbarsten Erzeugnisse seines Landes, die Sabäer Gold und Weihrauch, die nomadischen Völker Arabiens Heerden. (Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs die ganze Schilderung durchaus bildlich ist. Die Aufnahme der Heidenvölker in die Theokratie wird bildlich dargestellt als ein Ziehen derselben nach Jerusalem, dem Sitze derselben zur Zeit des Propheten. Geschenke sind im Oriente Zeichen der Verehrung; der Grundgedanke ist: die Heidenvölker werden dem Jehovah und seinem Volke, unter das sie aufgenommen zu werden verlangen, die tiefste Verehrung beweisen. Die Nennung einzelner Völker dient nur zur Individualisirung.) So grofs soll der Glanz und das Ansehen der Theokratie seyn, dafs selbst ihre früheren bittersten Feinde sich ihr unterwerfen werden. V. 12. 14. An die Stelle der früheren Verachtung und Feindschaft wird allgemeine Verehrung und Liebe treten. V. 15. 16. Reiches Glück, Friede, Gerechtigkeit soll unter dem immer mehr anwachsenden Bundesvolke herrschen. V. 17. 18. 21. 22. Jehovah selbst wird unter seinem Volke wohnen; sein Gnadenglanz wird jedes Dunkel erleuchten. V. 19. 20. Die Weissagung, deren Erfüllung bei der ersten Erscheinung Christi begonnen hat, sieht grofsen Theiles ihrer Erfüllung noch entgegen, vgl. Apocal. 21. Sie wird erfolgen, wenn die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen, alles dem Reiche Gottes feindlich Gegenüberstehende vernichtet seyn und seine Verherrlichung begonnen haben wird.

Cap. 61. Der Messias wird redend eingeführt. Er ver-

kündet der wahren Gemeinde Jehovahs unter den Israeliten, dafs Jehovah ihn beauftragt habe, ihr die Erlösung aus dem bisherigen Elende, Gerechtigkeit und Freude nicht blos anzukündigen, sondern zugleich zu ertheilen. V. 1 — 3. (dafs der Messias rede und nicht wie die neueren Ausleger annehmen der Prophet, geht theils aus der Vergleichung der Paralelstellen Cap. 42. 49. 50 hervor, theils aus Lucas Cap. 4 v. 21 wo Christus selbst in der Synagoge zu Nazareth erklärt, dafs die Weissagung sich auf ihn beziehe.) Die gesunkene Theokratie wird alsdann wiederhergestellt und zu hohem Glanze erhoben werden. Die Heidenvölker werden ihr ehrfurchtsvoll ihre Dienste weihen. Denn Jehovah kann nach seiner Gerechtigkeit nicht anders als sie verherrlichen und zu hohem Ansehen erheben. V. 4 — 9. Die Gemeinde antwortet v. 10. 11 und drückt ihre Freude über die gegebene Verheifsung aus, so wie ihr festes Vertrauen auf die Erfüllung derselben. Auch in diesem Cap. sind die Bilder entnommen von der irdischen Theokratie und von der Wiederherstellung des Staates nach dem Babylonischen Exil (v. 4.), oder es hat dieselbe dem Propheten zugleich vor Augen geschwebt.

Cap. 62. Der Prophet, mit dem sich alle Gläubige vereinigen sollen, hört nicht auf den Jehovah zu bitten um Herbeiführung der Erlösung seiner Gemeinde, zunächst durch die Befreiung aus dem Exil, vorzugsweise durch die Sendung des Messias. V. 1. 6. 7. Die Gemeinde soll begnadigt und verherrlicht werden. V. 2 — 5. Kein Feind soll sie ferner beunruhigen und beeinträchtigen. V. 8. 9. Ins Vaterland zurückgekehrt und vom Jehovah für alles ausgestandne Elend belohnt, soll sie ein heiliges ihm geweihtes Volk bilden v. 11. 12.

Cap. 63 v. 1 — 6. An die Schilderung der in dem vorhergehenden Cap. verkündeten Verherrlichung der Gemeinde Gottes, knüpft sich hier die Verkündung der Besiegung ihrer Feinde. Diese führen hier den Nahmen Edom, nach der Sitte der Propheten, von der schon in der allgemeinen Einleitung ge-

handelt worden, die Feinde des Messianischen Reiches durch den Nahmen eines der früheren Theokratie besonders feindlichen Volkes zu bezeichnen. Dafs dies die Edomiter waren, geht hervor aus Klagel. 4, 21. 22. Ez. 35. Ps. 137, 7. Obadja v. 11. (Nach dem Vorgange einiger andern Ausleger will Gesenius alles buchstäblich verstehen und meint es sey die Rede von einem Blutbade, welches Jehovah unter den eigentlichen Idumaeern anrichten werde. Allein dagegen spricht 1) die Vergleichung der zahlreichen ähnlichen prophetischen Stellen, an denen, nachdem, wie hier, die Beschreibung der Segnungen der Messianischen Zeit vorhergegangen, ein allgemeines Strafgericht über die Feinde der Theokratie angekündigt wird. Vgl. z. B. Joel Cap. 3. Ez. 38. 39. Micha Cap. 5 v. 14 u. a. St. 2) V. 6 unseres Cap., wo Jehovah sagt, er habe Völker עַמִּים zertreten, was ebenso wie der ganze erhabne Character des Stückes für ein allgemeines Strafgericht spricht. Endlich 3) die Vergleichung von Cap. 34 wo v. 1 — 4 ein allgemeines Völkergericht angekündigt, v. 5 Edom offenbar nur als einzelnes individualisirendes Beispiel genannt wird. Vgl. Rosenmüller z. d. St.) Die Anordnung des Stückes ist dramatisch und die Einkleidung in hohem Grade dichterisch. Der Prophet sieht in der Vision einen gewaltigen Helden in blutbefleckten Kleidern heranziehen und fragt wer er sey. Der Held gibt eine Antwort, aus der seine Göttlichkeit hervorgeht. V. 1. Der Prophet antwortet von neuem, woher denn sein Gewand so roth sey, als ob er die Kelter getreten habe. V. 2. Der göttliche Held antwortet roth seyen seine Kleider von dem Blute seiner Feinde, die er nicht wie früher durch menschliche Werkzeuge, sondern durch eine unmittelbare Wirkung seiner Allmacht vernichtet habe. V. 3 — 6. Dafs die Erfüllung dieser Weissagung, deren durchaus bildlicher Charakter übrigens nicht verkannt werden darf, grofsentheils noch bevorsteht, zeigt die Vergleichung von Apocal. 14 v. 18 ff. u. 19, 12 ff., wo sie fast wörtlich wiederholt wird.

Cap. 63 v. 7 — 64 zu Ende. Der Prophet versetzt sich im Geiste in die Zeit, in der das unglückliche, von Jehovah um seiner Sünden willen verstofsene Volk sich im Babylonischen Exil befand, und richtet in seinem Nahmen an den Jehovah ein bufsfertiges Bekenntnifs und ein Gebet um Begnadigung und Erlösung. Der Gang ist folgender. Wehmüthig erinnert sich das Volk der grofsen Gnadenwohlthaten, welche ihm Jehovah früher durch seinen sichtbaren Offenbarer (מַלְאַךְ פָּנָיו v. 9) erwiesen. V. 7 — 9. Es bekennt, dafs es durch sein eignes Verschulden, durch seinen strafbaren Abfall, den Verlust dieser Gnaden herbeigeführt habe. V. 10. Es ruft voll Sehnsucht die Zeiten sich ins Gedächtnifs zurück, zu denen Jehovah sich durch Moses an ihm verherrlichte und ihm wunderbare Hülfe gewährte. V. 11 — 14. Es bittet flehentlich um Erbarmen, Gott an das frühere Verhältnifs und die frühere Liebe erinnernd, die er doch auch jetzt nicht ganz werde verläugnen können, wo das Volk von menschlicher Hülfe ganz verlassen sey. V. 15. 16. Es bittet den Jehovah, dafs er ihm nicht ferner seinen Gnadenbeistand zu seiner Bekehrung entziehen möge v. 17, dafs er zu Herzen nehme die traurige Lage, in welche sie, sein Volk, dessen Ohnmacht zugleich als ein Beweis s e i n e r Ohnmacht angesehen werde, gerathen, die Verwüstung und Entheiligung seines Heiligthums v. 18. 19, dafs er durch seine Allmacht dem Volke helfe, wie er ihm früher so oft wunderbar geholfen habe. Cap. 64 v. 1 — 3. Nicht an Jehovah, an dem Volke allein liegt die Schuld seines Unglückes. Jehovah, der Heilige und Gerechte, kann sich nur dessen annehmen, der seine Gebote befolgt: das Volk aber ist in Sünde und Laster versunken, die nicht anders konnten, als die göttliche Strafgerechtigkeit herbeirufen. V. 4 — 6. Aber indem das Volk dies demüthig anerkennt, bittet es den Jehovah, dafs er dennoch seiner alten Liebe gegen seine ungetreuen Kinder nicht vergessen und ihnen vergeben möge. V. 7. 8. Sie suchen ihn zu rühren durch eine neue Schilderung des Elendes, welches sie

betroffen v. 9. 10 und fragen ihn endlich, ob er denn noch länger dem stillschweigend zusehen könne. V. 11.

Cap. 65 enthält die Antwort Jehovahs auf das Gebet des Volkes im vorigen Cap. und eine Rechtfertigung seines Verfahrens gegen dasselbe. Jehovah erweist zuerst seine Gnade und Barmherzigkeit aus der Berufung der Heiden, die er ohne ihr Verdienst und ohne dafs sie ihn suchten, zur Aufnahme in die Gemeinschaft seines Reiches bestimmt habe. V. 1. (Dafs v. 1 mit Vitringa, Lowth, Dathe, Koppe u. A. auf die Berufung der Heiden bezogen werden müsse und nicht mit Grotius, Rosenmüller, Gesenius auf die Juden bezogen werden dürfe, ist theils aus dem bestimmten Zeugnisse des Apostels Paulus Röm. 10 v. 21. 22 klar, wo v. 1 auf die Heiden, v. 2 auf die Juden bezogen wird, theils erfordern die Worte selbst diese Deutung. Denn das גּוֹי לֹא קֹרָא בִשְׁמִי, das Volk, welches nicht nach meinem Namen genannt wird, kann nicht Bezeichnung der Israeliten seyn. Denn dürfte man auch, wozu kein hinreichender Grund vorhanden ist, mit Gesenius gradezu übersetzen: „ein Volk, das sich nicht nach meinem Namen nennt," so spricht doch gegen die Bemerkung von Gesenius, dafs der abtrünnige Theil des Volkes nicht mehr Jehovahs Volk heifsen wolle, die Stelle Cap. 48 v. 1. 2, woraus hervorgeht, dafs derselbe im fleischlichen Nationalstolze noch immer einen besonderen Werth auf die Würde und den Namen eines Volkes Gottes legte. Vgl. Gesenius z. d. St. Der innerliche Abfall und das Behaupten der äufserlichen Vorrechte vertragen sich sehr wohl mit einander. Vgl. Cap. 66 v. 1 — 6.) Dann erweist er dieselbe aus seinen zahlreichen Versuchen, das Volk Israel zum Heile zu führen. Da sie aber alles, was er an ihnen gethan, von sich gewiesen, da sie sich durch jede Art von Götzendienst befleckt haben, noch dazu mit der Einbildung dadurch erlangter besonderer Heiligkeit, so erfordere seine Gerechtigkeit, dafs er sie bestrafe und ihre Sünden und die Sünden ihrer abgöttischen

Väter, deren Maaſs sie voll gemacht haben, an Ihnen heimsuche. V. 2 — 7. Doch habe er nicht das ganze Volk verworfen, sondern er wolle den frommen Theil desselben erretten und beglücken. V. 8 — 10. (Diese Verheiſsung bezieht sich zwar zunächst auf die Befreiung aus dem Exil; sie geht aber zugleich und wie das Folgende zeigt, vorzugsweise auf die Messianische Zeit, deren schwacher Anfang und deren herrliche Vollendung dem Propheten nicht gesondert erscheint. Zu dieser wurde das hier angekündigte verschiedene Schicksal des frommen und des gottlosen Theiles der Nation auf die ausgezeichnetste Weise sichtbar. Der wahrhaft fromme Theil erhielt Antheil an den Segnungen des Messianischen Reiches; über den gottlosen Theil erging das Strafgericht, unter dem er noch jetzt seufzt.) Die Gottlosen und Abtrünnigen dagegen werde noch schwerere Strafe treffen, als sie bis jetzt getroffen. Allem Elende preisgegeben, werde ihr Schicksal dadurch noch unerträglicher seyn, daſs sie Zeugen des Heiles ihrer begnadigten Brüder seyn müssen. V. 11 — 15. Diese werden dann theilnehmen an den, unter den prächtigsten Bildern geschilderten, groſsen Segnungen, welche Gott, nachdem er den verherrlichten Zustand seines Reiches herbeigeführt hat, den Mitgliedern desselben ertheilen wird. Ein gänzlich veränderter Zustand der Dinge soll für sie eintreten; die Sünde mit ihren Folgen, Krankheit, frühem Tode, Zerstöhrung in der unvernünftigen Natur, überhaupt allem Übel, soll aufhören; der Zustand der Menschheit vor dem ersten Abfalle zurückkehren, Gott mit seinem Volke auf die innigste Weise verbunden seyn. V. 16 — 25.

Cap. 66 ist ähnlichen Inhaltes mit dem vorigen. Die Verwerfung und Bestrafung des gottlosen Theiles der Nation, so wie aller Feinde des göttlichen Reiches, die Beseligung des frommen Theiles und seine Vereinigung mit den Heidenvölkern zu einem geistigen Gottesreiche, zu einem priesterlichen Volke Jehovahs, bilden seinen Inhalt. Die Juden zur Zeit des Propheten setzten ihr Vertrauen besonders auf die äuſseren got-

tesdienstlichen Werke und waren stolz auf ihren Tempel und ihren Gottesdienst. Der Prophet verkündet, dafs Jehovah, der Herr des Himmels und der Erde, des Tempels und seines Dienstes, nur aus Herablassung und um der Schwäche der Menschen willen gestiftet, leicht entbehren könne, Er, der nur an einem gebrochenen Herzen Wohlgefallen habe und dies als das einzige seiner würdige Opfer verlange, dafs Opfer ohne gläubige Gesinnung dargebracht seinen schweren Zorn zuzögen und von ihm der groben Abgötterei gleich geachtet würden. V. 1 — 3.*) Er verkündet darauf diesen Heuchlern, die von ihrem gottlosen Wesen nicht ablassen wollen und ihre frommen Brüder verachten und verfolgen, die schwerste göttliche Strafe v. 4 — 6. Die Gemeinde Gottes dagegen, hier als ein Weib personificirt, welches durch Jehovahs Hülfe leicht gebiehrt, soll auf eine wunderbare Weise wachsen und zunehmen und von Jehovah getröstet und verherrlicht werden. V. 7 — 11. Während die Gemeinde Gottes sich der reichsten göttlichen Segnungen erfreut, wird er seine und seines Reiches Feinde durch schwere göttliche Strafgerichte vernichten. V. 12 — 17. (Zerstöhrung Jerusalems zugleich mit der Aussicht auf das letzte grofse theokratische Strafgericht.) Aus dem frommen zum Heile gelangten Theile des Volkes sollen alsdann, mit Kennzeichen ihrer göttlichen Sendung ausgerüstet, Boten ausgesandt werden zur Bekehrung der fernsten Heidenvölker; diese sollen dem Jehovah als ein angenehmes Opfer dargebracht und in die Theokratie aufgenommen werden und sich aller Vorzüge der älteren Mitglieder des Gottesreiches erfreuen, alle fleischlichen Vorrechte sollen aufhören. V. 18 — 21. So lange der neue von

*) Dafs eine solche Polemik gegen die mit innerer Verworfenheit verbundene äufsere Gottesdienstlichkeit nur in den Zeiten des noch bestehenden Cultus erklärlich sey, liegt am Tage und wird selbst von Eichhorn (hebr. Propheten Th. I. S. 423 sqq.) anerkannt, der sich genöthigt sieht dieses Stück in die Zeiten des noch bestehenden Reiches zu versetzen.

Jehovah zu schaffende Himmel und die neue Erde dauern werden, so lange wird auch die dem Jehovah geheiligte und ihn aufrichtig verehrende Gemeinde bestehen. Ewige Quaal dagegen trift die von dem Gottesreiche und seinen Segnungen ausgeschlossenen Feinde desselben. V. 22 — 24.

Cap. 42 v. 1 — 9.

Der Prophet hatte in den beiden vorigen Capiteln vorzugsweise hingewiesen auf die Befreiung aus dem Babylonischen Exil; doch war sein geistiges Auge schon zuweilen auf die gröſsere Begebenheit gefallen, welcher sie zum Vorbilde dienen muſste. Er hatte das Werkzeug deutlich bezeichnet, welches die erste Befreiung bewirken sollte; ein gerechter König soll es seyn aus fernem Osten. Jetzt tritt auf einmahl der Urheber der geistigen Befreiung in seiner ganzen erhabenen Niedrigkeit vor seinen entzückten Blick; auf ihn verweist er das trauernde Volk und ihn beschreibt er v. 1 — 9. Alsdann kehrt er in die nähere Zukunft zurük und schildert von neuem die Befreiung aus dem Babylonischen Exil, deren Anschauung überhaupt bis Cap. 49 vorherrscht.

Aus dem Bemerkten geht hervor, daſs wir unsern Abschnitt von dem vorhergehenden und folgenden als besonderes Stück trennen können, obgleich ein unverkennbarer, in der Association der Bilder in der Anschauung des Propheten begründeter Zusammenhang mit demselben statt findet.

Die Anordnung ist folgende. Jehovah wird in dem ganzen Stücke redend eingeführt. V. 1 — 4 redet er von dem Messias in der dritten Person; er zeigt gleichsam auf ihn hin und empfiehlt ihn der Welt. Er der geliebte, auserwählte mit der Fülle des göttlichen Geistes versehene, von Gott unterstützte Knecht Gottes, ein Helfer aller derer, die sich arm und elend fühlen, in Sanftmuth und Demuth einhergehend und wirkend,

ebenso weise als standhaft in der Ausführung des von Gott ihm gegebenen Auftrages, wird die wahre Religion unter allen bisher von Gott entfremdeten Völkern der ganzen Erde gründen. V. 6 und 7 wendet sich dann Jehovah, nachdem der Prophet v. 5 auf seine, die Gewähr für die Erfüllung einer so grofsen und fast unglaublich scheinenden Weissagung leistende Allmacht aufmerksam gemacht hat, an den Messias und redet ihn an. Er verkündet ihm, dafs es seine durch seinen allmächtigen Beistand zu realisirende grofse Bestimmung sey, theils mit dem alten Bundesvolke einen neuen vollkommneren Bund zu schliefsen, theils die Heidenvölker zu erleuchten, überhaupt die ganze in Banden der Sünde und des Irrthums gefangen liegende Menschheit zu befreien und zu Gott zurückzuführen. V. 8. 9 wendet sich Jehovah an diejenigen, welchen die Weissagung ertheilt worden und macht sie auf den Zweck derselben aufmerksam. Sie soll nach ihrer Erfüllung dazu dienen, wozu die früheren schon erfüllten Weissagungen gedient haben, den Vorzug Jehovahs, des Allwissenden und Allmächtigen, vor den nichtigen Götzen, welche ihren Verehrern keinen Aufschlufs über die Zukunft geben können, dem vielfach zum Götzendienste versuchten Bundesvolke in ein helles Licht zu stellen und es also in der Treue gegen den Jehovah zu erhalten. Der Abschnitt hat, wie die gegebene Inhaltsdarstellung zeigt, einen sehr dramatischen Character, wie er (vgl. die allg. Einl.) in dem Wesen der prophetischen Anschauung begründet ist.

Wir haben in der Darstellung des Inhaltes die Messianische Erklärung des Stückes als die richtige vorausgesetzt. Hier müssen wir auf den Standpunct des Untersuchenden zurücktreten und die verschiedenen, über das Subject der Weissagung aufgestellten Meinungen anführen und prüfen.

Es kommt für die Erklärung der ganzen Weissagung alles darauf an, wer unter dem grofsen Knechte Jehovahs zu verstehen sey, der uns v. 1—7 geschildert wird. Die Meinungen der Ausleger sind darüber getheilt, was jedoch mehr in

dogmatischen Voraussetzungen, als in der Sache selbst seinen Grund hat. Aus der Benennung selbst kann nichts entschieden werden. Knecht Jehovahs (עֶבֶד יְהוָה) ist ein jeder, der Jehovah als seinen Herrn anerkennt, jeder fromme Verehrer Gottes; dann aber werden besonders diejenigen also genannt, welche ihnen selbst bewufst oder unbewufst, von ihm zur Vollführung eines besondern Auftrages in seinen Heilsanstalten berufen sind. Vgl. zu Cap. 53. Die nähere Bestimmung der Person mufs also, falls ihr Name nicht genannt wird, jedesmahl aus den ihr beigelegten Eigenschaften entnommen werden. In Bezug auf unsre Weissagung ist hier noch eine Bemerkung zu machen. Der hier geschilderte עֶבֶד יְהוָה ist offenbar derselbe, welcher uns Cap. 49. 50. 53 und 61 vorgeführt wird. Dies wird von den besten Auslegern anerkannt. Man darf sich daher nicht damit begnügen nachzuweisen, dafs die hier angegebenen Merkmahle sich zur Noth an irgend einer Person wiederfinden lassen, sondern man mufs alles das hinzunehmen, was an den bezeichneten Stellen über den עֶבֶד יְהוָה ausgesagt wird. Hätte man dies beachtet, so würden manche unrichtige Erklärungen unserer Stelle unterblieben seyn.

Es lassen sich nun fünf verschiedene Ansichten über das Subject unserer Weissagung bemerken. Man nimmt als Subject an 1) das Jüdische Volk. Diese Hypothese findet sich schon bei den LXX. Sie übersetzen: Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. Sie haben durch die Beifügung der im Texte sich nicht findenden Worte Ἰακὼβ und Ἰσραὴλ ihre Deutung in denselben hineingetragen. Unter den Jüdischen Auslegern folgt dieser Erklärung R. Sal. Jarchi, jedoch mit der Modification, dafs er unter dem עֶבֶד יְהוָה das Collectivum der Gerechten in Israel versteht; unter den neueren Auslegern Eckermann, Rosenmüller in der 2ten Ausg. des Comm., Paulus und Ammon, die beiden letzten mit derselben Modification wie Jarchi. Sie stützen

sich besonders darauf, dafs die Benennung Knecht Gottes auch an anderen Stellen und nahmentlich v. 19 d. C. erweislich dem Jüdischen Volke beigelegt werde, was aber bei der allgemeinen Bedeutung des Ausdruckes und seinem mannigfaltigen Gebrauche, wenig sagen will. Gegen diese Erklärung spricht, der aus den Paralelstellen zu entnehmenden Gründe zu geschweigen, a) dafs v. 6 der Knecht Jehovahs von dem Volke bestimmt unterschieden wird (vgl. Cap. 49 v. 5. 6.). Wie kann Jehovah von dem Volke sagen, dafs er es zum Vermittler des Bundes mit dem Volke machen werde? b) dafs die Beschreibung des Knechtes Gottes als eines sanftmüthigen, milden, stillen und demüthigen v. 2. 3 in einem grellen Contraste steht, gegen dasjenige, was der Prophet sonst über den Charakter und die Sitten des Israelitischen Volkes aussagt. c) dafs weder hier noch an den Paralelstellen das עֶבֶד יְהוָֹה je mit einem Plural verbunden wird, sondern immer nur mit dem Singular, während sonst bei den Collectivis und namentlich an den Stellen, wo das Jüdische Volk als Einheit personificirt erscheint, der Gebrauch des Singulars und des Plurals abwechselt. Wie wenig endlich diese Erklärung einer consequenten Durchführung fähig ist, wenn man nicht den Worten offenbare Gewalt anthun will, möge das Beispiel ihres neuesten Vertheidigers — Rosenmüller zeigen. l. c III p. 71 erinnert er gegen Telge, welcher unnatürlicherweise annimmt, der Prophet rede bald von dem Volke, bald von seinem Könige dem Messias: „*in eo minus illi assentiri possum, propterea, quod talis oratio anceps et lubrica futura esset, qua bonum scriptorem uti posse, aut unquam usum fuisse vix est credibile.*" Dagegen stimmt er im Widerspruche mit sich selbst bei der Erklärung der Worte לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט v. 3 dem Jarchi bei: „*rex eorum non diripiet pauperes, nec egenos debilesque concutiet.*" Er vergleicht Jes. 11 v. 4, wo es vom Messias heifst וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דַּלִּים, und nähert sich

also fast unwillkührlich der richtigen Erklärung, deren Vertheidiger zu solchen Inconsequenzen nicht genöthigt sind.

2) Andere verstehen unter dem עֶבֶד יְהוָה den Cyrus. So unter den Jüdischen Auslegern R. Saadias Gaon, unter den Neueren Vogel, Koppe, Hezel, Hensler, Augusti (in dem exeg. Handb.), Bauer. Sie stützen sich besonders darauf, dafs in dem vorhergehenden und zunächst folgenden ebenfalls von der Befreiung durch Cyrus die Rede sey, was aber nach den gegebenen allgemeinen Bemerkungen über die Beschaffenheit des zweiten Theiles der Jesaianischen Weissagungen nichts beweist; sodann darauf, dafs Cyrus Cap. 45, 1 der Gesalbte, Cap. 44 v. 28 der Hirte Gottes genannt und, wenn er auch sonst nie den Nahmen עֶבֶד יְהוָה führe, doch durch alle die Merkmahle bezeichnet werde, welche den Begriff eines עֶבֶד יְהוָה bilden. Allein auch abgesehen davon, dafs diese Erklärer schon dadurch selbst die Unrichtigkeit ihrer Erklärung erweisen, dafs sie sich gezwungen sehen an den Paralelstellen ein anderes Subject anzunehmen, (Cap. 53 hat doch bis jetzt noch Niemand von dem Cyrus zu erklären gewagt) stehen ihr, blos auf unsere Stelle gesehen, unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen. Cyrus wird zwar immer als ein von Gott zur Befreiung seines Volkes gesandter König, nie aber als Vermittler eines neuen Bundes zwischen Gott und dem Israelitischen Volke, nie als der Gründer der wahren Religion dargestellt. Wie passen auf den Cyrus die Worte: ich gebe meinen Geist auf ihn, v. 1? Zwar soll dies nach Koppe in alter Dichtersprache s. v. seyn a.: ich helfe ihm: ich gebe ihm Muth und Kraft zum Siege für mein Volk; allein so wie dieser Gebrauch des רוּחַ יְהוָה überhaupt unerweislich ist, so kann hier nach dem Zusammenhange durchaus nichts anderes darunter verstanden werden, als der prophetische Geist, welcher zur Gründung der wahren Religion geeignet macht. Wie passen auf Cyrus, den Eroberer, der Ströme von Blut vergofs, Stellen wie v. 2. 3, wo der Knecht Jeho-

vahs, als stille, milde und sanft beschrieben wird? Die Unrichtigkeit der ganzen Hypothese zeigt sich sehr deutlich, wenn man die Erklärung, die Koppe von diesen Versen gibt, mit dem Texte vergleicht. Nach ihm sollen sie nichts weiter aussagen als: „er war gnädiger Beherrscher der Juden und aller sonst den Babyloniern unterjochten Nationen, die seinem Scepter sich gutwillig unterwarfen."

3) Nach Andern soll der Prophet Jesaias selbst, der Cap. 20, 3 עֶבֶד יְהוָה genannt wird, der Knecht Jehovahs seyn. So unter den Jüdischen Auslegern Abenesra, unter den neueren nach dem Vorgange des Grotius, Dathe, Döderlein und Rosenmüller in der ersten Ausgabe des Commentars. Allein man braucht nur einmahl die Erklärung von Grotius anzusehen, um sich zu überzeugen, mit welchen Gewaltthätigkeiten der widerstrebende Text dieser Hypothese unterwürfig gemacht werden mufs. Wollen wir auch von den Paralelstellen Cap. 49 u. s. w. absehen, wo das dem Knechte Jehovahs Beigelegte Jesaias nur mit lächerlicher Anmafsung von sich selbst aussagen konnte (vgl. z. B. 49, 5. 6.), so ist doch schon das hier ausgesagte viel zu grofs, als dafs es ohne eine dem demüthigen Propheten nicht Schuld zu gebende Übertreibung und Verkennung seines Berufes auf ihn bezogen werden könnte. Wie könnte z. B. dem Jesaias die Schliefsung eines neuen Bundes mit dem Bundesvolke und die Bekehrung aller Heidenvölker beigelegt werden, zumahl da er an andern Stellen beides von dem Messias erwartet, da seine ganze Wirksamkeit sich auf das Jüdische Volk beschränkte und nie auf die Heidenvölker ausgedehnt wurde? Zur Entfernung dieser Schwierigkeit beruft man sich auf Stellen, wie Jerem. 1, 10, wo den Propheten geboten wird dasjenige zu thun, was sie vorher verkünden sollen. Allein passend bemerkt dagegen Michaelis: „Dies ist wahr, aber dann ist es ein einzelner Ausdruck, der nicht so lange fortgesetzt wird, wie hier; eine Figur pflegt man doch nicht so zu dehnen und jeder lese nur dies und das 49te Cap., so wird er den Unterschied

leicht fühlen und wohl nicht läugnen können, dafs von einem die Rede sey, der wirklich die Heiden bekehren soll." Einige unter den Vertheidigern dieser Erklärung, diese Schwierigkeit einsehend, wollen, dafs das Gesagte sich nur im niederen und unvollkommnen Sinn auf den Jesaias, im höheren und vollkommnen auf den Messias beziehe; allein man sieht nicht ein, was zur Annahme einer solchen Hypothese vermögen sollte, durch die man sich nur in unnöthige Weitläuftigkeiten verwickelt, ohne dadurch irgend einer Schwierigkeit zu entgehen.

4) Nach dem Vorgange von Rosenmüller, in Gablers neuem theol. Journal II, p. 340, der jedoch später seine Meinung geändert hat, und De Wette, *de morte expiatoria* p. 26 nimmt Gesenius an, dafs hier sowohl, wie an den Paralelstellen das Subject der Weissagung das Collectivum der Propheten sey. Allein es wird zu Cap. 53 gezeigt werden, dafs ein solches Collectivum der Propheten nur in den Köpfen einiger Exegeten existirt. Hier erinnern wir nur an die schon oben gemachte Bemerkung, dafs ein Collectivum als Subject schon dadurch ausgeschlossen wird, dafs sowohl hier, wie an den Paralelstellen, das עֶבֶד יְהוָה nie mit dem Plural, immer nur mit dem Singular verbunden vorkommt, sodann dafs diese Hypothese im Widerstreite ist mit der ganzen Analogie der prophetischen Weissagungen, in denen die Stiftung eines neuen Bundes mit dem Volke Israel und die Bekehrung der Heiden nie dem Prophetenstande, immer nur dem Messias zugeschrieben wird.

5) Eine grofse Menge von Auslegern, weit zahlreicher als die Vertheidiger aller früher aufgeführten Hypothesen zusammengenommen, bezieht die Weissagung auf den Messias. So schon der Chaldäer, der treue Bewahrer der exegetischen Tradition, so unter den späteren Jüdischen Auslegern D. Kimchi und Abarbanel, welcher letztere von den Nichtmessianischen Erklärern sagt שכל אלה החכמים הוכו בסנורים „alle diese Erklärer seyen mit Blindheit geschlagen." Dafs diese Erklä-

klärung unter den Juden zur Zeit Christi (die Alexandrinischen Juden kommen hier nicht in Betracht, weil sie sich weniger streng an die Tradition hielten) die herrschende war, geht hervor aus Luc. 2, 32, wo Symeon mit Beziehung auf v. 6 den Messias ein φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν nennt. Weiter noch führen uns die Stellen Matth. 3, 17, wonach die Worte, die bei Christi Taufe vom Himmel erschallten, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα, aus V. 1 unseres Abschnittes entnommen sind, um darauf hinzuweisen, dafs der nun Erschienene kein anderer sey, als der von dem Propheten vor vielen Jahrhunderten Vorherverkündete, Matth. 17, 5, wo bei der Verklärung Christi gegen das Ende seines Lehramtes zur Stärkung der Apostel dieselben Worte vom Himmel ertönten, durch welche er im Anfange seines Lehramtes dem Bundesvolke empfohlen worden, endlich die Stelle Matth. 12, 18, wo v. 1—3 gröfstentheils wörtlich angeführt und auf den Messias bezogen werden. Sich theils auf diese Auctoritäten, theils auf den natürlichen Sinn der Stelle gründend, hat die christliche Kirche dieselbe von jeher auf Christum bezogen und selbst Ausleger wie Clericus, die sonst die Messianische Auslegung, wo es nur immer angeht, zu beseitigen suchen, finden wir hier unter den entschiedensten Vertheidigern derselben. Unter den neuern Erklärern sind ihr treu geblieben Lowth, Michaelis, welcher in seiner Übers. d. A. T. mit Anm. für Ungelehrte Bd. 8 p. 217 über die Erfüllung dieser Weissagung sehr zu beachtende Bemerkungen gibt, v. d. Palm, Dereser, Steudel (in dem Osterprogramm von 1826 zu Jes. 53 p. 6 sqq.), Umbreit (über den Knecht Gottes im letzten Abschnitt der Jesaianischen Sammlung, in den theol. Studien und Critiken herausg. von Ullmann und Umbreit I, 2 p. 302 ff.) u. A. Die Gründe, welche man gegen die Messianische Auslegung angeführt hat, sind wenig bedeutend. Wir entlehnen sie von Gesenius. Er sagt: 1) „der Messias wird dadurch ausgeschlossen, dafs das Subject nicht blos mit Gottes Geist begabter Lehrer der Heiden seyn, son-

dern auch Israel die Befreiung anzeigen soll." Allein dieser Einwurf beruht nur auf einer unrichtigen, falsch buchstäblichen Deutung des 7ten Verses. Den ersten Theil desselben, *zu öffnen die blinden Augen*, erklärt Gesenius selbst uneigentlich. Er bemerkt „im intellectuellen Sinne, also unwissende zu belehren." Es läſst sich daher nicht absehen, mit welchem Rechte er das zweite Glied, statt auf die Befreiung der Menschheit aus den Banden der Sünde und des Irrthums, auf die Befreiung des Volkes aus dem Babylonischen Exil beziehen will. Consequenter ist doch wenigstens Rosenmüller, welcher auch das עֵינַיִם עִוְרוֹת, obgleich in einem nicht zu rechtfertigenden Sinne, gewissermaaſsen buchstäblich versteht. Die Richtigkeit der geistigen Deutung geht auch daraus hervor, daſs das: *die in Finsterniſs oder im dunkelen Gefängniſs, sitzen*, offenbar dem Lichte der Heiden im vorigen Verse entspricht. Ist darunter, wie alle einstimmig annehmen, ein geistiges Licht zu verstehen, so müssen auch die Dunkelheit und das Gefängniſs, welche dieses Licht erhellen soll, geistig zu nehmen seyn. 2) „dazu kommt noch, daſs dieser עֶבֶד יְהוָה nicht als eine zukünftige Person geweissagt ist, sondern daſs von ihm, als von einer gegenwärtigen gesprochen wird." Dieser Einwand geht hervor aus Unkunde der in der allgemeinen Einleitung dargelegten Natur der prophetischen Anschauung, der alles in der Gegenwart gegeben wurde. Auf die innere, nicht auf die äuſsere Anschauung bezieht sich das הֵן ecce v. 1. Das Auſserzeitliche der Anschauung des Propheten wird schon erwiesen durch den Wechsel der Präterita und Futura. Redete der Prophet von einer äuſserlich gegenwärtigen Person, so würde er sich doch wohl nicht vorwiegend des Futuri bedienen.

Der Messias sollte die drei Ämter in der Theokratie, das königliche, prophetische und priesterliche in seiner Person in einem höheren und vollkommneren Sinne vereinigen. Theilen wir die Weissagungen darnach ein, je nachdem das eine dieser

Ämter in der Anschauung des Propheten vorherrschend war, so gehört unsere Stelle offenbar zu denjenigen, in welchen der Messias vorzugsweise als göttlicher Prophet erscheint.

In einer besonderen Abhandlung hat sich über unsere Stelle verbreitet J. H. Hottinger, *dissertatio de servo dei electo ad Es.* 42, 1 *sqq. Marburg* 1709, wieder abgedruckt in dem *Thesauro novo dissertat. exeg. t. I p.* 890 *sqq.*

V. 1. Jehovah redet; er zeigt auf seinen Sohn und stellt ihn dar als den, der zum Heile der Welt bestimmt worden. — Siehe da mein Knecht, dem ich beistehe, mein Auserwählter, an dem ich Wohlgefallen habe; ich senke meinen Geist auf ihn; das Recht soll er unter die Völker bringen. Knecht Jehovahs wird hier der Messias genannt im Stande der Erniedrigung. Matthäus hat dafür ὁ παῖς μου, was dasselbe ist, wenn die Benennung Sohn Gottes in dem alttestamentlichen Sinne der Unterordung und Vertretung genommen wird. So konnten z. B. die theokratischen Richter und Könige ebensowohl Söhne, als Knechte Gottes genannt werden. *) Das Verbum תָּמַךְ mit dem Accus. und mit בְּ construirt, ergreifen, dann weil man den, welchen man festhalten will, bei der Hand ergreift, halten, festhalten, endlich beschützen, beistehen. Das Verbum bezeichnet hier besondere Fürsorge und Liebe, und dem Sinne nach richtig ist die Übersetzung von Matthäus ὃν ᾑρέτισα. Passender noch die LXX ἀντιλήψομαι αὐτοῦ. Theod. ἀντιλήψεται αὐτόν. Grotius fasst das Verbum passivisch: *quo innitor*. Allein das Verbum hat nicht sowohl die Bedeutung: sich auf jemanden stützen, als jemanden unterstützen. Die Redensart רָצְתָה נַפְשִׁי, meine Seele hat Wohlgefallen, ist elliptisch für das vollständige

*) Dafs Matthäus das παῖς in der Bedeutung Sohn, nicht wie die Alexandriner, in der Bedeutung Knecht gebraucht habe, scheint hervorzugehen aus der Vergleichung von C. 3 v. 17 und 17 v. 5, wo παῖς mit υἱός vertauscht wird.

אֲשֶׁר רָצְתָה נַפְשִׁי בּוֹ. Das בּוֹ ist ausgelassen, weil es unmittelbar vorhergegangen. Das Verbum רָצָה kann, wie manche Verba, vermöge einer gewissen Modification der Bedeutung, sowohl mit dem Accus. als auch mit der Präposition בְּ construirt werden, mit dem Accus. etwas angenehm finden, mit בְּ, Wohlgefallen an etwas haben. — Die Worte: ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, enthalten die Bedingung des Folgenden: er wird das Recht unter die Heiden bringen. Daher ist in dem ersteren Satze das Präteritum, in dem zweiten das Futurum gebraucht. Der Messias soll zur Ausrichtung seines Auftrages nicht mit einer einzelnen Kraft, sondern mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüstet werden. Paralel ist Cap. 11 v. 2, wo es von dem Messias heifst וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה „und es ruhet auf ihm der Geist Jehovahs," ferner Cap. 61 v. 1, wo der Messias selbst (vgl. Luc. 4, 18) von sich sagt רוּחַ אֲדֹנָי יְהוָה עָלָי, „der Geist des Herrn Jehovah ist über mir." Ehe Christus die Führung des ihm von Gott übertragenen Amtes begann, wurde er bei der Taufe des Geistes theilhaftig, Matth. 3, 16, und zwar nicht in beschränktem Maafse, sondern in seiner ganzen Fülle Joh. 3, 34. — Die Worte מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא übersetzt Gesenius: das Recht soll er den Völkern verkündigen. Allein passend bemerkt dagegen Steudel l. c. p. 7, das Verbum יָצָא in Hiphil könne nicht gradezu: *annuntiare*, *promulgare* bedeuten. Man hat auch keinen Grund die gewöhnliche Bedeutung zu verlassen. Vielmehr bildet das Herausführen des מִשְׁפַּט יְהוָה unter die Heidenvölker durch den Messias einen passenden Gegensatz gegen die Beschränktheit desselben auf ein einzelnes Volk unter dem A. B. Es fragt sich nun aber, in welcher Bedeutung hier das Wort מִשְׁפָּט zu nehmen sey. Steudel umschreibt: *faciet ut prodeant (rata sint) inter gentes, quae (in usu) esse fas est.* Er versteht also das Einführen des Rechtes blos von dem Einführen eines

rechtlichen und gesetzmäfsigen Zustandes. Allein dagegen gilt die Bemerkung von v. d. Palm: „Alle Eigenschaften der erhabenen Person weisen auf einen Propheten, einen Volkslehrer hin; das Wort מִשְׁפָּט mufs daher auch so erklärt werden, dafs es auf einen solchen pafst.” Dagegen spricht ferner v. 4, wo מִשְׁפָּט im Paralelismus steht mit תּוֹרָה, was dort offenbar von dem ganzen Inbegriff der Lehre steht und nur gezwungen mit Steudel durch *decretum* erklärt werden kann. Vgl. Micha 4 v. 2, wo das מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה im Paralelismus steht mit dem דְּבַר יְהוָה מִירוּשָׁלִָם. Nicht ohne Grund haben daher andere Ausleger angenommen, dafs das Wort מִשְׁפָּט die Bedeutung Religion habe. Diese läfst sich aus seiner gewöhnlichen Bedeutung mit Leichtigkeit ableiten. Das Wort bedeutet sonst Recht, Vorschrift, Gesetz; es ist aber gewöhnlich, dafs die Wörter, welche Gesetz bedeuten, zugleich zur Bezeichnung der gesammten Religion gebraucht werden, theils weil dieselbe die Regel gibt, nach der das Leben eingerichtet werden soll, theils weil die Religion unter dem A. B. im Gesetze bestand, vgl. zu Cap. II v. 3. So תּוֹרָה, und so νόμος an einigen Stellen des N. T. In dieser Bedeutung kommt das Wort מִשְׁפָּט unläugbar vor in der Paralelstelle Cap. 51, 4. Denn ein Gesetz geht aus von mir und mein Recht d. h. meine Religion, will ich zum Lichte der Völker gründen. Vgl. Ps. 25, 9. 2 Reg. 17, 26.

V. 2. Nicht schreien wird er, noch laut seyn, nicht auf der Strafse hören lassen seine Stimme. Bei יִשָּׂא ist aus dem folgenden zu ergänzen קוֹלוֹ, seine Stimme. Das Verbum נָשָׂא kommt an mehreren Stellen also elliptisch vor, ohne dafs קוֹלוֹ nachfolgt. Es wird in diesem Verse das stille, sanftmüthige und demüthige Wesen des Messias geschildert, im Gegensatze gegen die gleifsnerischen und prahlerischen Lehrer, die sich durch Geschrei einen Anhang bei dem Volke zu machen suchen. In diesem Sinne führt auch Matthäus die

Stelle an, nachdem er berichtet, wie Christus das öffentliche Aufsehen und den Streit vermieden habe. Symbolisirt wurde diese Gemüthsbeschaffenheit durch die Sendung der Taube bei seiner Taufe. Calvin: *Quietum fore significat, ut vulgo dicere solemus de placido homine et quieto: il ne fait pas grand bruit. Nec enim venditabat sese populo, quin saepe miracula sua vulgari prohibebat, ut ejus imperium atque auctoritatem omnes longe diversam esse intelligerent ab ea, quam reges aut principes sibi conciliant, rumore de se conciliato ad captandum favorem multitudinis.* Fälschlich nach dem Vorgange des Grotius, Rosenmüller: *Sicut qui ira exardescunt, qui solent ita altum loqui, ut vox eorum extra domum a praetereuntibus audiatur.* Dagegen bemerkt schon Clericus, dafs weder vom Zorne die Rede ist, noch vom lauten Reden im Gemache.

V. 3. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auslöschen, fest wird er die Religion gründen. Der Sinn des V.: Er wird der wahren Religion nicht durch ein gewaltsames Verfahren Eingang zu verschaffen suchen, mehr geeignet die schwachen Keime des Guten zu ersticken, als sie zum fröhlichen Wachsthum zu führen, sondern er wird mit Sanftmuth, zarter Milde und schonender Gelindigkeit alle diejenigen zum Heile zu führen suchen, die sich nicht gegen dasselbe verhärten. Der glimmende Docht und das zerknickte Rohr können ein doppeltes bezeichnen. Nach vielen Auslegern werden dadurch Menschen bezeichnet, in welchen nur noch schwache Reste des Guten übrig sind und die durch gewaltsame Behandlung ganz von demselben abgewandt werden, während sie durch an das Vorhandene anknüpfende Milde noch gewonnen werden können. Ein zerknicktes Rohr zerbrechen ist demnach s. v. a. einen schon Verdorbenen gänzlich verstocken. So unter andern Calvin: „*Christus imbecillitati nostrae succurrit. Ubicunque enim emicat aliqua scintilla pietatis, eam fovet atque ex-*

citat. Nam si nobiscum summo jure ageret, in nihilum redigeremur. Quamvis igitur vacillent homines ac claudicent, quamvis etiam quassati aut luxati sint, tamen eos non statim abjicit, quasi prorsus inutiles, sed diu perfert, quoad firmiores et constantiores reddiderit. — Hoc igitur exemplo debent ministri Evangelii, cum ejus vices sustineant, mansuetos se praebere et sustinere infirmos et placide ducere in viam, ne extinguant in eis igniculos pietatis, qui vel paulummodo emicant, sed potius inflamment totis viribus." — Nach einer andern allerdings mit dieser verwandten Erklärung werden durch das zerknickte Rohr und das glimmende Docht diejenigen bezeichnet, welche, durch äufsere Leiden gedemüthigt und zum Bewufstseyn ihrer Sünden gelangt, sich arm und elend fühlen. Ein zerknicktes Rohr zerbrechen s. v. a. den Unglücklichen noch unglücklicher machen. Der Messias, ist alsdann der Sinn, wird diejenigen, die von ihren Sünden belastet mit gebrochenem Herzen sich ihm nahen, nicht durch seine Härte zur Verzweiflung bringen, sondern sie durch seine Liebe, Milde und Schonung erquicken. So Luther: „das ist, das verwundete Gewissen, die über den Anblick ihrer Sünden Erschrockenen, die Schwachen im Leben und im Glauben, nicht wegwerfe, nicht unterdrücke, nicht verdamme, sondern selbige warte und pflege, gesund mache und liebreich umfasse." Für die letztere Erklärung sprechen die Paralelstellen: „er verbindet die zerbrochenen Herzens sind" Cap. 61 v. 1, und „er weifs zu stärken die Ermüdeten" Cap. 50 v. 4. Zur Erläuterung des hier angewandten Bildes vergleicht v. d. Palm 1 Reg. 19. Die alten Propheten, sagt er, waren zum Theil einem Sturmwinde gleich, zum Theil einem sanften Lüftchen, das kein geknicktes Rohr zerbricht und keinen glimmenden Docht ausbläst. Von der letzteren Art soll der grofse Knecht Gottes seyn. — פִּשְׁתָּה, Lein, dann ein daraus verfertigter Docht. כֵּהָה erlöschend, von dem Verbo כָּהָה erlöschen, schwach, klein, trübe seyn. LXX *λίνον καπνιζόμενον*. Vulg. *linum fumigans*, Aq. Symm.

Theod. λῖνον ἀμαυρὸν, Matth. λῖνον τυφόμενον, alles Bezeichnungen eines Lichtes, welches, wenn es dem Verlöschen nahe ist, dunkel brennt und Rauch von sich gibt. Die Worte פִּשְׁתָּה כֵהָה stehen im Nomin. absol., daher das Suffix. in יְכַבֶּנָּה. Die letzten Worte des Verses werden auf sehr verschiedene Weise erklärt. Das מִשְׁפָּט muſs auf jeden Fall in der Bedeutung genommen werden, in der es v. 1 vorkommt und v. 4 wiederkehrt. Viele Ausleger geben das לֶאֱמֶת durch *secundum veritatem*. Er wird die Religion in der Wahrheit d. h. wahrhaftig oder treu vortragen. Einige, wie Clericus, finden dann hier einen Gegensatz gegen die frühere Religionsverfassung, welche nicht an und für sich vollkommen, sondern den Bedürfnissen der noch sinnlichen Menschheit angepaſst, auſserdem auf mannigfache Weise durch Menschensatzungen entstellt war. Andere, wie Calvin, finden einen Gegensatz gegen die vorhergehenden Versglieder. Er wird zwar milde und schonend seyn, aber doch darum der Wahrheit nichts vergeben. „*Quamvis ergo Christus infirmos sublevet ac sustineat, tamen longe abest a blanditiis, quibus vitia aluntur. Corrigenda igitur sunt peccata sine adulatione, qua nihil magis alienum ab ista mansuetudine esse potest.*" Diese Erklärung hat allerdings etwas Empfehlendes; auch zeigt das לְ zuweilen einen Zustand an, so z. B. לְבַד alleine, לָבֶטַח sicher, לָנֶצַח immer; dagegen spricht aber hier, daſs das ל offenbar den *terminus ad quem* anzeigt, zu welchem die Religion geführt werden soll. Noch mehr entgegen steht der Übersetzung von Gesenius: mit Milde verkündet er das Recht. Nie hat das Wort אֱמֶת, wie dies durch genaue Prüfung der von Gesenius angeführten Paralelstellen bewährt werden wird, die Bedeutung: Güte; selbst in der Verbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת bedeutet es nichts anders als Treue, Lauterkeit und Wahrhaftigkeit. Auch kann, wie wir schon gesehen haben, das יוֹצִיא nicht wohl gradezu bedeuten: er wird verkünden. — Hensler und Augusti erklä-

ren: der Unschuld läfst er Recht widerfahren, wörtlich: für die Redlichkeit heifst er Gerechtigkeit hervorgehen. Dagegen, dafs das Wort מִשְׁפָּט dann in einer abweichenden Bedeutung genommen werden mufs, ferner dafs der עֶבֶד יְהוָה uns hier nicht sowohl als König, wie als Lehrer vorgestellt wird. Der Zug würde also nicht in das Bild passen. Dasselbe spricht auch gegen die Erklärung von Rosenmüller, nach dem יוֹצִיא מִשְׁפָּט s. v. seyn soll als יִשְׁפֹּט und der Sinn: *justus existet judex, neminem injuria afficiet.* Am natürlichsten übersetzt man: er wird die Religion zur Wahrheit führen d. h. er wird bewirken, dafs die Religion wahrhaft auf Erden gegründet werde und ein festes Bestehen erhalte. So, nur mit einer geringen Abweichung in der Auffassung des לֶאֱמֶת, Michaelis in den bibl. Hal. „*ad veritatem non notat modum, aut qualitatem judicii, sed convictionem conscientiarum, ut veritas esse agnoscatur.*" Ähnlich v. d. Palm: er soll die Religion in das Licht der Wahrheit stellen. So erklärt schon Matthäus, der von diesen Versen eine selbstständige Übersetzung gegeben hat: ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν, bis er die wahre Religion (das κρίσις als wörtliche Übersetzung des מִשְׁפָּט in der Bedeutung Rathschlufs, Gesetz Gottes, positive Religion Sap. 17, 1. LXX Deut. 11, 1. Exod. 15, 25. 2 Chron. 35, 13.) zum Siege geführt hat. Das εἰς νῖκος entspricht nach unserer Erklärung vollkommen dem לֶאֱמֶת, und es ist daher ganz unnöthig, der Vermuthung von Gesenius und Anderen beizutreten, dafs Matthäus für לֶאֱמֶת einer Glosse לָנֶצַח gefolgt sey und diese nach Aramäischem Sprachgebrauche durch: zum Siege, erklärt habe. Durch das hinzugesetzte ἕως deutet Matth. die Verbindung an, welche zwischen dem letzten und den beiden ersten Versgliedern statt findet. Grade durch sein sanftmüthiges und mildes Wesen soll der Messias der Wahrheit den Sieg verschaffen.

V. 4. E r w i r d n i c h t k l e i n m ü t h i g u n d n i c h t v o r s c h n e l l s e y n, b i s e r g e g r ü n d e t h a t a u f E r d e n d a s

Recht und die fernen Länder auf seine Lehre ihre Hoffnung setzen. Der Sinn: mit feurigem Eifer und mit weiser Besonnenheit wird er für die Ausbreitung seines Reiches thätig seyn und nicht ruhen, bis er seinen Zweck, die Gründung der wahren Religion auf Erden, erreicht hat. Die Form יָרוּץ nimmt nach dem Vorgange vieler anderer Ausleger Gesenius als abstammend von dem Verbo רָצַץ, zerbrechen, für יָרֹץ. Allerdings entlehnen in einigen Fällen die Verba עע ihre Formen von den Verbis עו — So יָרוּן f. יָרֹן Prov. 29, 6. יָשׁוּד f. יָשֹׁד Ps. 91, 6. (Vgl. Gesenius Lehrg. p. 369.). Man mufs dem Verbo dann hier passivische Bedeutung geben: er wird zerbrochen werden. In dieser scheint es in Kal vorzukommen Kohel. 12, 6. Das יָרוּץ wäre dann dem יִכְהֶה ungefähr synonym. Der Sinn: er wird sich durch nichts in seinem Eifer hemmen lassen. So erklärte das Verbum wahrscheinlich schon der Chaldäer, welcher hat לָא יִלְאֵי, *non laborabit*. LXX οὐ θραυσθήσεται. Für diese Erklärung spricht die nach ihr statt findende Übereinstimmung dieses Verses mit dem vorigen. So wie das יִכְהֶה dem כֵּהָה, so entspricht nach ihr das יָרוּץ dem רָצוּץ. Diese Übereinstimmung findet noch in verstärktem Maafse statt, wenn man mit v. d. Palm dem Verbo כָּהָה die ursprüngliche Bedeutung: ausgelöscht werden, gibt. Er wird nicht auslöschen und nicht zerbrechen — er wird nicht ausgelöscht und nicht zerbrochen werden, nach v. d. Palms Erklärung: die Bemühungen seiner Feinde werden nicht eher glücken, als bis seine Lehre gepflanzt ist und Wurzeln geschlagen hat und nicht mehr ausgerissen werden kann. Dennoch aber scheint vor dieser Erklärung eine andere den Vorzug zu verdienen, der wir in der Übersetzung gefolgt sind, und welche besonders von Vitringa, dem Rosenmüller beitritt, empfohlen worden. Nach ihr wird das Verbum יָרוּץ als regelmäfsige Form und in seiner gewöhnlichen Bedeutung ge-

nommen, fut. in Kal von רוּץ laufen. Er wird nicht laufen d. h. sein Eifer für die Ausbreitung seines Reiches wird mit weiser Berechnung und kluger Besonnenheit verbunden seyn; er wird nichts übereilen. So schon Aquila und Theod. nach dem Berichte des Hieronymus, *non curret*. Das Verbum ist dann nicht mit dem יִכְהֶה synonym, sondern es steht mit ihm in einem passenden Gegensatze: er wird nicht kleinmüthig werden oder sein Eifer wird nicht erkalten, er wird aber auch nichts übereilen. — Matthäus hat dieses und das folgende Glied ausgelassen, weil sie nichts grade zu seinem Zwecke Dienendes enthielten. Die Worte עַד יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט übersetzt Rosenmüller: *donec omnia ab eo juste instituta et ordinata fuerint*. Dagegen aber, daſs מִשְׁפָּט hier dieselbe Bedeutung haben muſs, wie in den früheren Versen, wofür auch das paralele תּוֹרָה spricht. שׂוּם מִשְׁפָּט das Recht gründen s. v. a. die wahre Religion einführen. — Die Worte וּלְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ werden von vielen Auslegern übersetzt: die fernen Länder werden auf seine Lehre als auf etwas in Zukunft ihnen zu Theil werdendes hoffen. Allein dann erhält man keinen ganz passenden Sinn. Wie konnten die Heidenvölker auf die Lehre des Messias hoffen, ehe sie ihnen verkündet worden? Gewiſs lag der Gedanke an eine unbewuſste Sehnsucht und ein unbewuſstes Verlangen, welchen Clericus hier findet, (er bemerkt: *cum neque Judaismus, neque ethnicismus sapientibus et probis satisfaceret, exspectabant melius quidpiam a deo)* dem Propheten ferne. Man muſs daher dem Verbo יִחֵל hier die Bedeutung geben: auf etwas vertrauen, die es häufig hat. Vgl. Ps. 31, 25. Ps. 119, 74. Gesen. s. v. Der Sinn: sie werden seine Lehre begierig annehmen, an sie glauben — und auf sie alle ihre Hoffnungen gründen. In beiden Gliedern wird alsdann verkündet, daſs die durch den Messias zu verbreitende Lehre nicht auf den engen Umkreis von Palästina beschränkt bleiben, sondern der ganzen Heidenwelt mitgetheilt

und von ihr mit Begierde aufgenommen werden solle. Matthäus hat die Worte übersetzt: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσι; ebenso die Alex., denen er wahrscheinlich gefolgt ist. Man braucht aber nicht anzunehmen, dafs er und sie eine andere Lesart vor sich gehabt haben. Auf seinen Namen ist s. v. als auf ihn. Wer aber im wahren Sinne auf die Lehre des Messias seine Hoffnung setzt, setzt sie auf ihn. אִיִּים Inseln, Küsten, hier, wie oft, unbestimmte Bezeichnung der fernsten Länder.

V. 5. Es beginnt eine neue Rede Jehovahs. Er hatte früher auf den Messias hingewiesen und von ihm in der dritten Person geredet; v. 5 — 8 redet er ihn selbst an und verkündigt ihm seine Bestimmung. Die Anführung so vieler Bezeichnungen Gottes in unserem Verse geschieht nicht ohne Ursache. Calvinus: „*Confirmat id, quod dixit initio capitis de regno Christi, omnia videlicet per ipsum restituenda atque instauranda esse. Quod cum incredibile videri posset, magnificam hic descriptionem subjunxit de potentia dei; qua fides nostra confirmari debet, cum praesertim externus rerum status omnino adversatur.*" — Also spricht der Herr Jehovah, der den Himmel schafft und ihn ausspannt, der die Erde ausbreitet mit ihren Erzeugnissen, der Odem gibt dem Volke, das sie bewohnt, den Lebenshauch denen, die auf ihr wandeln. Die Participia בּוֹרֵא und נוֹטֶה braucht man nicht durch das Imperfectum zu übersetzen. Die Erhaltung ist dem Hebräer eine fortgehende Schöpfung. Jehovah spannt täglich den Himmel von neuem aus. — Der Plural נוֹטֵיהֶם erklärt sich daraus, dafs Participia und Adjectiva, die in Beziehung auf ein Subject stehen, welches Gott bezeichnet, zuweilen in den Plural gesetzt werden. So Hiob 35, 10 אַיֵּה אֱלוֹהַּ עֹשָׂי, Ps. 121, 5. יְהוָֹה שֹׁמְרֶךָ Jehovah ist dein Hüter. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 664. Rosenmüller nimmt das נוֹטֵיהֶם als Part. Singul. Der letzte Radical ה soll, vor dem suff. in י übergegangen seyn. Allein das

רֹעֵיהֶם Zachar. 11, 5, worauf er sich beruft, ist nicht beweisend, indem dort ebenfalls der Plural statt findet. In den Worten: der die Erde ausbreitet und ihre Erzeugnisse, findet ein Zeugma statt. Das Verbum kann sich nicht mit auf die Erzeugnisse, צֶאֱצָאִים, beziehen. Man muſs ein Verbum wie: hervorbringen, hinzudenken. Das Verbum רָקַע nimmt nach dem Vorgange Vitringas, Rosenmüller in der Bedeutung befestigen. Die Bedeutung ausbreiten ist aber die passendere. Zu vgl. was Büsching z. d. St. gegen Vitringa bemerkt. — Das נְשָׁמָה soll nach Kimchi, dem Rosenmüller folgt, sich nur auf die Menschen, das רוּחַ nur auf die Thiere beziehen. Allein es ist nicht zu zweifeln, daſs der Prophet unter denen, die auf dem Erdboden wandeln, auch die Menschen verstehe.

V. 6. Ich Jehovah habe dich berufen in Gerechtigkeit; ich will dich fassen bei der Hand und dich bewahren, dich machen zum Bundesmittler des Volkes, zum Lichte der Nationen. Das בְצֶדֶק wird sehr verschieden aufgefaſst. Es kommt in ähnlicher Verbindung von Cyrus vor Cap. 45 v. 13, wo Jehovah sagt: „ich erwecke ihn בְצֶדֶק". Am natürlichsten erklärt man mit Vitringa in Gerechtigkeit d. h. weil meine Gerechtigkeit, Billigkeit und Wahrheit es erforderten. Zwar war die Sendung des Messias, so wie die des Cyrus, ein reines Werk der göttlichen Gnade, aber nachdem Gott einmahl seine Gnadenverheiſsungen gegeben, erforderte seine Gerechtigkeit, daſs er sie erfüllte. So wird durch die Gerechtigkeit Gottes häufig die Treue in der Erfüllung seiner Verheiſsungen bezeichnet. Andere übersetzen: um Recht zu üben, um Gerechtigkeit zu handhaben, Gesenius gar: zum Heile, ebenso willkührlich die Bedeutung der Präposition בְּ, als die Bedeutung des Nom. צֶדֶק bestimmend, was nie schlechthin Heil bedeutet. Rosenmüller: ich habe dich berufen mit Gerechtigkeit d. h. du darfst sicher vertrauen, daſs ich meine Verheiſsung dich zu beschützen erfüllen werde. Er faſst also

das צֶדֶק ebenso auf wie wir, nur bezieht er es nicht auf die dem Volke Israel, sondern auf die dem Messias ertheilten Verheifsungen. Unstatthaft erscheint die Meinung von Steudel, welcher l. c. das בְּצֶדֶק durch profecto erklärt, mit Berufung auf Cap. 45, 19, wo צֶדֶק in der Bedeutung Wahrheit vorkommt. Denn gesetzt auch בְּצֶדֶק könnte gradezu profecto bedeuten, so würde doch diese Bedeutung hier unpassend seyn und die Rede matt machen. — הֶחֱזִיק בְּיַד, bei der Hand ergreifen, ist s. v. a. beschützen und behüten. In den Worten וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְאוֹר גּוֹיִם wird eine doppelte Bestimmung des Knechtes Gottes angegeben. Er soll 1) einen neuen Bund schliefsen mit dem alten Bundesvolke und 2) die Heidenvölker, die bisher von der Verbindung mit dem wahren Gotte ausgeschlossen gewesen, durch sein Licht erleuchten. Die Worte עָם u. גּוֹיִם stehen wie gewöhnlich im Gegensatze. Der Ausdruck: „ich will dich zum Bunde des Volkes machen," ist sehr concis. Nach Vitringa, dem Hensler folgt, soll zum Bunde des Volkes stehen f. לְהָקִים בְּרִית עָם, um dem Jüdischen Volke dasjenige zu verschaffen, was ihm in dem mit Abraham geschlossenen Bunde verheifsen worden. Allein diese Beziehung liegt doch sehr ferne, auch spricht dagegen die Paralelstelle Cap. 49 v. 8, wo der Messias offenbar mit Beziehung auf den neuen zu schliefsenden Bund, der Bund des Volkes genannt wird. So wird der Messias auch hier der Bund des Volkes genannt, weil der Bund durch ihn geschlossen werden sollte und allein auf ihm beruhte. Die Beschaffenheit dieses neuen mit dem Bundesvolke zu schliefsenden Bundes lernen wir aus Jerem. 31 v. 31 kennen. Der neue durch den Messias zu schliefsende Bund, wie der alte durch Mosen geschlossen worden, soll der Bund der Gnade und des Geistes seyn, bei dem, wie auch Ezechiel weissagt, Gott das Gesetz in die Herzen der Gläubigen schreiben und ihnen statt steinerner, fleischerne Herzen geben wird.

So wie der Knecht Gottes hier der Bund des Volkes genannt wird, weil der Bund auf ihm beruhte und durch ihn geschlossen werden sollte, so heifst er gleich darauf das Licht der Heiden, weil durch ihn den Heidenvölkern das Licht gebracht werden sollte. Ähnlich heifst es von ihm Micha 5, 4 וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם „und dieser wird Friede seyn," f. Friedengeber, und Ephes. 2, 14 *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν.* Anders erklärt nach dem Vorgange von Döderlein, Rosenmüller. Nach ihm soll das עָם collective stehen, und entweder die Heidenvölker, oder wie v. 5 alle Menschen bezeichnen. Er erklärt: *tu foedere et tecum et inter se consociabis populos, qui omnes tua instituta recipient.* Gegen die Beziehung auf das Jüdische Volk wendet er ein, dafs der Prophet dann entweder mit dem suff. hätte sagen müssen עַמִּי, oder mit dem Artikel הָעָם. Allein dieser Grund ist nicht beweisend; denn 1) wird der Artikel oder das suff. in den poëtischen Stücken sehr häufig ausgelassen, vgl. Gesen. Lehrg. p. 652, und 2) war die Setzung des Artikels oder des suff. hier deshalb unnöthig, weil das עָם durch den Gegensatz gegen גּוֹיִם ohnedem hinreichend bestimmt war. Dieser constante Gegensatz läfst aber auch keine andere Auffassung des עָם zu, als von dem Bundesvolke. Zur unumstöfslichen Gewisheit aber wird diese Auffassung erhoben durch die Vergleichung der Paralelstelle Cap. 49 v. 6 — 8, wo der Knecht Gottes ebenfalls בְּרִית עָם ohne Artikel und אוֹר גּוֹיִם genannt, und wo das עָם als gleichbedeutend gesetzt wird mit יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל, mit שִׁבְטֵי יַעֲקֹב und נְצִירֵי יִשְׂרָאֵל. Auch dort wird, wie hier, dem Messias die zwiefache Bestimmung angewiesen, auf das Bundesvolk und auf die Heidenvölker zu wirken. Dieselben Schwierigkeiten und aufserdem noch andere stehen der Auffassung von Steudel entgegen, welcher mit Rosenmüller das עָם auf die Heidenvölker bezieht, aber in der Auffassung des בְּרִית abweicht. Nach Rosenmüller soll: ich

gebe dich zum Bunde der Heidenvölker, so viel seyn als: ich stifte durch dich eine Verbindung der Heidenvölker mit dir und untereinander. Nach Steudel dagegen, welcher übersetzt: *te cum, per quem satisfiat foederi cum populis sancito*, soll der Sinn seyn: ich erfülle durch dich die Bedingungen des früher mit den Heidenvölkern geschlossenen Bundes. Dies soll sich dann auf die dem Abraham gegebene Verheifsung beziehen, dafs durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Allein der mit dem Abraham geschlossene Bund kann doch unmöglich als mit den Heidenvölkern geschlossen dargestellt werden. Dies ist ganz gegen die Lehre sowohl, wie gegen den Sprachgebrauch der heil. Schrift. — Ein Licht der Heidenvölker wird der Knecht Gottes nicht blos in Bezug auf seine Lehre genannt. So wie Sünde, Irrthum und Aberglaube, worin die Heidenwelt versunken war, bildlich als eine dichte Finsternifs dargestellt werden, so der Messias, der durch seine Lehre und durch seinen Geist die Kräfte der Erleuchtung und der Heiligung ertheilte, als ein grofses Licht, als die Sonne der Gerechtigkeit, welches diese Finsternifs zu erhellen bestimmt war. Vgl. Cap. 9 v. 1.

V. 7. Auf dafs du öffnest die blinden Augen, herausführest aus dem Gefängnisse die Gefesselten, aus dem Kerker, die im Dunkeln sitzen. Was hier als Bestimmung des Knechtes Gottes angegeben wird, bezieht sich auf die Juden sowohl, als auf die Heiden. Die Augen öffnen s. v. a. sehen, die Augen jemandes öffnen s. v. a. ihn sehend machen. Die Heilung der geistigen Blindheit durch den Messias aber bezeichnet nicht blofs die Gebung einer reinen Religionslehre durch ihn, sondern vorzugsweise die Ertheilung der inneren Erleuchtung, welche in der Schrift immer als mit der Heiligung nothwendig verbunden, gleichsam die eine Seite derselben bildend erscheint. Diese innige Verbindung von Erkenntnifs und Wille in Bezug auf ihr Verderben und ihre Heilung zieht sich durch die ganze Schrift. — Rosenmüller will

dafs

dafs durch die blinden Augen die im dunkelen Kerker Sitzenden bezeichnet werden; allein er hat diese gewaltsame Deutung durch keine Paralelstelle gerechtfertigt. — Derselbe Sinn wird im zweiten Theile durch ein anderes Bild ausgedrückt. Sehr treffend Theodoret zu d. V. τυφλοὺς ἐνταῦθα τοὺς τὸ ὀπτικὸν τῆς διανοίας κακῶς διακειμένους καλεῖ· τοὺς δὲ αὐτοὺς καὶ τοὺς ταῖς ἁμαρτίαις πεπηδημένους σειραῖς καὶ τῷ σκότει τῆς πλάνης κατεχομένους· τούτους τοῦ ζόφου τῆς ἀγνοίας ἐλευθερώσας καὶ τῆς ἁμαρτίας τὰ δεσμὰ ῥήξας, προσήγαγε τῷ τῆς ἀληθείας φωτί.

V. 8. Jehovah wendet sich nun von dem Messias an das Volk, dem die Weissagung ertheilt wurde, und gibt den Zweck derselben an. — Ich bin Jehovah, das ist mein Name, und ich will meinen Ruhm keinem Anderen geben, noch meine Ehre den Götzen. Der Sinn: ich bin der allein wahre Gott, der nicht zugeben kann, dafs die ihm gebührende Ehre Andern gegeben werde. Darum habe ich diese Weissagung gegeben. Der Name Jehovah bezeichnet Gott als den Seyenden und Unveränderlichen, speziell in Bezug auf seine Verheifsungen. Da nun darin der Begriff des wahren Gottes eingeschlossen liegt, so wird durch Jehovah nicht selten der wahre Gott im Gegensatze gegen die Götzen bezeichnet. Vgl. z. B. Ps. 96 v. 5.

V. 9. Siehe das Frühere ist eingetroffen und Neues zeige ich an; bevor es aufkeimt lasse ichs euch hören. רִאשֹׁנוֹת, das Frühere, sind die früheren schon eingetroffenen Weissagungen, theils anderer Propheten, theils des Jesaias selbst. Hierauf beruft sich Gott, um den Glauben zu erwecken an die Wahrheit derer, welche erst in vielen Jahren erfüllt werden sollten. Unter חֲדָשׁוֹת, dem Neuen, ist dann namentlich die grofse hier verkündete, durch den Knecht Jehovahs zu bewirkende Errettung zu verstehen, die durch die Errettung aus dem Babylonischen Exil vorgebildet wurde. Das

בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה, bevor sie aufkeimen, zeigt an, daſs die Keime zu den verkündeten Begebenheiten nicht in der Gegenwart lagen und sie daher nicht aus menschlicher Berechnung und Combination vorhergewuſst werden konnten.

Cap. 49 v. 1 — 9.

So wie der Prophet vorher den Urheber der ersten Befreiung, den Cyrus, deutlich beschrieben und sogar namentlich genannt hatte, so führt er hier den Urheber der zweiten Befreiung, den Messias, redend ein und läſst ihn selbst sein Amt und den Zweck seiner Sendung ankündigen. Auch hier ist es, wie an den Paralelstellen Cap. 42 und 50, besonders das prophetische Amt des Messias, welches die Aufmerksamkeit des Propheten auf sich zieht. Nachdem vorher alle Völker der Erde zur Aufmerksamkeit auf eine Verkündung aufgerufen worden, welche nicht das Bundesvolk allein, sondern sie alle betrifft, meldet der Redende v. 1 — 3 er habe sich sein Amt nicht eigenwillig angemaaſst, sondern er sey zu demselben feierlich vom Jehovah erwählt und berufen, von ihm dazu mit den erforderlichen Gaben ausgerüstet und endlich, nachdem er lange bei ihm verborgen gewesen, zur Vollführung seines Auftrages abgesandt worden, mit der Verheiſsung, daſs er sich an ihm, als seinem Diener und Gesandten verherrlichen und ihn nicht verlassen werde. — Der Erfolg schien anfangs dieser Verheiſsung nicht zu entsprechen. Es schien, als ob alles, was der Knecht Gottes gethan, vergeblich gewesen, aber er wird dadurch in dem Vertrauen auf den Jehovah nicht wankend, v. 4. Wie gegründet dieses Vertrauen sey, zeigt Jehovah dadurch, daſs er ihm gleichsam zur Entschädigung für den Unglauben des Bundesvolkes eine weit gröſsere und höhere Bestimmung, die Erleuchtung und Beseligung aller Heidenvölker anweist, ihn aus der tiefsten

Verachtung zu der höchsten Herrlichkeit erhebt und ihn zum Mittler eines neuen Bundes macht. V. 5—9.

Bisher haben wir die Messianische Erklärung des Stückes als die richtige vorausgesetzt; jetzt müssen wir einen prüfenden Blick auf die verschiedenen Erklärungen desselben werfen. Wir bemerken zum voraus, daſs unser Stück nicht allein für sich, sondern in Verbindung mit den Paralelstellen Cap. 42. 50. 53. 61. betrachtet werden muſs, daſs daher nur diejenige Person mit Recht für das Subject desselben gehalten werden kann, der die in allen bezeichneten Stellen vorkommenden Prädicate zukommen. 1) Nach Einigen (Paulus, Döderlein, Augusti in dem exeg. Handb.), denen Rosenmüller in der 2ten Ausg. seiner Scholien beigetreten ist, soll das Israelitische Volk hier redend eingeführt werden. Nach ihnen wird das ganze Volk hier als Prophet dargestellt und der Grundgedanke soll der seyn, das Israelitische Volk werde dereinst der Lehrer der Heiden werden und die wahre Religion auf Erden verbreiten. Es muſs schon von vorn herein gegen diese Erklärung einnehmen, daſs selbst die Jüdischen Ausleger, welche Cap. 53 vom Jüdischen Volke erklären, es hier nicht gewagt haben diese Erklärung anzuwenden. Gegen sie spricht v. 5, wonach der Knecht Jehovahs von Jakob und Israel verschieden ist, v. 6, wonach er die Stämme Jakobs aufrichten und zurückführen, v. 8 und 9, wonach er der Mittler eines neuen Bundes zwischen Jehovah und dem Israelitischen Volke seyn und die Gefangenen aus dem Kerker führen soll. Die gezwungenen Deutungen, durch welche Rosenmüller diese Schwierigkeiten zu beseitigen gesucht hat, werden bei der Erklärung berücksichtigt werden. Vgl. dagegen Gesenius l. c. p. 123 sqq. Es läſst sich auch, vorausgesetzt daſs das zum Lehrer der Heiden bestimmte Volk hier redend auftritt, nicht absehen, wie es v. 4 sagen könne, daſs es bisher vergeblich in seinem Berufe gearbeitet und keine Früchte gesehen habe, da ja das Volk noch keine Versuche zur Bekehrung der Heiden gemacht hatte. Die Vertheidiger dieser Erklärung

berufen sich zwar auf v. 3, wo das redende Subject ausdrücklich Israel genannt wird, allein wir werden nachher sehen, dafs zwar nicht der Prophet oder der Prophetenstand, wohl aber der Messias diese Benennung erhalten konnte. 2) Nach Anderen soll die redende Person der Prophet selbst seyn. So nach dem Vorgange des Jarchi, Abenesra, Kimchi und Grotius, unter den neueren Auslegern Koppe, Hensler, Beckhaus (Integrität der proph. Schr. p. 168), Stäudlin (neue Beiträge p. 258—60) und Steudel. Allein es läfst sich kaum denken, wie der Prophet zu solchen ausschweifenden Erwartungen gelangen konnte, wie die Stelle auf ihn bezogen aussprechen würde. Jesaias war, so wie alle anderen Propheten an die Juden gesandt, nicht an die Heiden. Hier werden gleich im Eingange die fernsten Lande und alle Heidenvölker zur Aufmerksamkeit aufgefordert. Es wird gesagt, die Bekehrung der Israeliten sey zu wenig für ihn; er solle ein Licht seyn für alle Heidenvölker von einem Ende der Erde bis zum andern. Könige und Fürsten sollen in tiefster Verehrung vor ihm niederfallen. Auch kann der Prophet nicht v. 3 Israel genannt werden. 3) Gesenius, das Unstatthafte beider Erklärungen wohl einsehend, will dafs nicht der Prophet allein Subject der Weissagung sey, sondern das Collectivum der Popheten, welches hier durch den Propheten repräsentirt werde. Jedoch läfst er geflissentlich hier weit mehr als an den Paralelstellen seine Ansicht mit der von dem Propheten, als alleinigem Subjecte, verschwimmen, um den Schwierigkeiten zu entgehen, welche der Annahme entgegenstehen, dafs eine Personification redend eingeführt werde. Allein das Unbegründete der Annahme einer solchen Personification des Prophetenthums wird zu Cap. 53 dargethan werden. Alles führt hier darauf, dafs das Subject ein Individuum, nicht eine blofse Personification sey. Kein Wechsel der Plural- und Singularsuffixa. V. 1 „Jehovah hat mich vom Mutterleibe an berufen, von den Eingeweiden meiner Mutter an meinen Namen erwähnt." Der zweite Vers pafst nur dann zu dieser Hypothese, wenn das

Verbergen des Schwertes unter der Hand und des Pfeiles im Köcher auf den göttlichen Schutz bezogen wird, was nicht angeht. — Das Collectivum der Propheten kann auf keinen Fall den Namen Israel führen, welcher der redenden Person im 3ten Verse beigelegt wird. Dies erkennt Gesenius selbst an, sucht sich dann aber höchst gewaltsam dadurch zu helfen, dafs er das Wort gegen alle kritische Auctoritäten für unächt erklärt. V. 6 spricht gegen das Prophetenthum dasselbe Argument, was gegen den einzelnen Propheten. Nie hielten sich die Propheten für berufen zur Wirksamkeit auf die Heiden, sondern immer erwarteten sie die Bekehrung der Heiden von dem Messias. Die glänzenden Hoffnungen v. 7 können nicht als den Propheten eigenthümlich irgend nachgewiesen werden; endlich ist es ein dem Lehrbegriffe des A. T. durchaus fremder Satz, wenn v. 8 die Propheten als Mittler eines neuen Bundes zwischen Gott und dem Israelitischen Volke dargestellt werden sollen. 4) Die Messianische Erklärung war hier, wie an den Paralelstellen, in den älteren Zeiten die allgemein herrschende. Dafs die Jüdischen Ausleger sie verliefsen darf uns nicht wundern; die christliche Kirche, sich theils auf die inneren Gründe, theils auf die Auctorität des N. T. stützend, hielt durch beinahe 18 Jahrhunderte dieselbe fest. Selbst Ausleger, wie Theodoret und Clericus, die sonst mehr geneigt sind wirkliche Messianische Beziehungen zu entfernen, als den Messias da zu finden, wo er nicht zu finden ist, betrachten die Messianische Erklärung hier als über allen Zweifel erhaben. Der erstere sagt: ταῦτα ἐκ προσώπου εἴρηται τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, ὅς ἐστι σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα, δι᾽ οὗ τὰ ἔθνη τὴν ἐπαγγελίαν ἀπέλαβε. — Unter den neueren Auslegern sind dieser Erklärung treu geblieben Michaelis, Lowth, Kocher und v. d. Palm.

Es ist auffallend, wie wenig auch hier diejenigen, welche die Messianische Erklärung verlassen haben, darauf bedacht gewesen sind, dieselbe durch Gründe als unrichtig zu erweisen. Rosenmüller bemerkt nichts weiter dagegen als: *aliene ab ora-*

tionis contextu, ein Einwand, welcher seine Widerlegung in den allgemeinen Vorbemerkungen über Cap. 40 — 66 findet. Gesenius beruft sich darauf, dafs der Messias nicht, wie es hier geschehen würde, redend eingeführt werden könne. Es läfst sich aber nicht wohl einsehen, wie dies als Grund von denen angeführt werden kann, die selbst annehmen, dafs eine Personification, das Israelitische Volk oder das Prophetenthum, redend eingeführt werde. Soll es Schwierigkeit machen, dafs eine wirkliche Person ohne weitere Bezeichnung redend eingeführt wird, wie will man es dann rechtfertigen, dafs eine fingirte Person plötzlich redend auftritt? Dafs eine Person aber ohne weitere Bezeichnung redend auftritt, ist bei den Hebräischen Dichtern etwas sehr Gewöhnliches. Vgl. z. B. Ps. 2, wo bald der Dichter redet, bald Jehovah, bald sein grofser Gesalbter. So wie im 42ten Cap. Jehovah die Rede an den gegenwärtigen Messias richtet, so tritt hier der Messias selbst auf und redet zu den Heidenvölkern. — Es ist schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt worden, dafs die prophetische Rede einen dramatischen Charakter hat, daraus hervorgehend, dafs den Propheten alles in der Anschauung und Gegenwart gegeben wurde. — Endlich bemerkt Gesenius noch, gegen die Messianische Erklärung streite der Inhalt von v. 8. 9. Allein es heifst den bildlichen Charakter der prophetischen Rede verkennen, wenn man darauf besteht, dafs das dort Gesagte buchstäblich aufzufassen sey. Vgl. was über Cap. 42 v. 7 bemerkt worden ist.

Für die Messianische Erklärung spricht 1) die genaue Übereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung, welche nach ihr statt findet. Diese bedarf hier keiner weiteren Beweisführung, da sie schon aus der gegebenen Darstellung des Inhaltes erhellt. 2) Die Vergleichung der bezeichneten Paralelstellen, die auf kein anderes Subject, als auf den Messias bezogen werden können, und 3) die Auctorität des N. T. Act. 13, 47 beweisen Paulus und Barnabas aus unserer Stelle die Bestimmung Christi zum Heilande der Heiden und ihre Berechtigung,

das von den Juden verschmähte Heil ihnen anzubieten. 2 Cor. 6, 2 wird v. 8 angeführt und auf die Messianische Zeit bezogen. Angespielt wird auf unsere Stelle Luc. 2 v. 30—32.

Zu bemerken ist hier noch eine Differenz, welche sich zwischen den Messianischen Auslegern findet. Die Mehrzahl derselben nimmt den Messias als einziges und durchgängiges Subject des ganzen Stückes an. Einige dagegen statuiren entweder durch das ganze Stück, oder von v. 7 an eine Mitbeziehung auf die Gemeinde, oder sie trennen v. 1—7 ganz von dem übrigen ab und beziehen v. 8 und ff. auf das Israelitische Volk. Zu der ersten Meinung bekennt sich besonders Calvin. Er bemerkt zu v. 8: *propheta sic totum ecclesiae corpus alloquitur, ut a Christo incipiat, qui caput est. Hoc ab interpretibus animadversum non est, nec tamen aliter potest hoc caput eodem tenore explicari. Hoc facile ostendit Paulus, qui* 2 *Cor.* 6 *hanc sententiam ad totam ecclesiam accomodat.* Die zweite Meinung vertheidigt Vitringa, ebenfalls mit Berufung auf 2 Cor. 6. Allein obgleich dasjenige, was hier von dem Messias gesagt wird, gröſstentheils passend auf die Gemeinde und auf ihre Glieder angewandt werden kann, insofern sich die Geschichte des Hauptes in der Geschichte der Glieder wiederholt, insofern es auch bei ihnen durch Schmach, Verachtung und Niedrigkeit zur Herrlichkeit geht,*) so ist doch kein hinreichender Grund vorhanden zu der Annahme, daſs eine solche Mitbeziehung hier von dem Propheten beabsichtigt sey. Wäre dieses, so müſste diese Mitbeziehung eine durchgängige seyn und es dürften nicht Stellen vorkommen, welche wie das: „ich mache dich zum Bundesmittler des Volkes" v. 8 auch nach der Meinung dieser Ausleger nicht anders als ausschlieſslich auf den

*) Daraus erklärt es sich hinreichend, wie der Prophet an andern Stellen zum Theil in denselben Ausdrücken vom Volke redet, die er hier von dem Messias gebraucht, eine Thatsache, auf die Rosenmüller mit Unrecht den Beweis gründet, daſs das Volk das Subject unserer Weissagung sey.

Messias bezogen werden können. Die Stelle 2 Cor. 6, 2 ist deshalb für diese Hypothese nicht beweisend, weil es nicht nothwendig ist, an ihr die Pronomina σου und σοι auf die Kirche zu beziehen. Paulus ermahnt die Korinther, dafs sie mit treuem Eifer die ihnen dargebotene Gnade sich aneignen sollen. Er macht sie darauf aufmerksam, dafs nun die Zeit gekommen, von der Gott durch den Propheten Jesaias geweissagt habe, die Zeit, wo Gott den Messias erhört und ihm geholfen, d. h. ihn nach überstandenen Leiden zur Herrlichkeit geführt und die Gründung seines Reiches durch ihn begonnen habe, und ermahnt sie diese Zeit nicht unbenutzt vorüber gehen zu lassen. Die Pronomina σου und σοι beziehen sich also hier, wie beim Jesaias die suffixa, auf den Messias. Die letzte Meinung, nach der die eigentliche Messianische Weissagung nur v. 1 — 7 umfassen soll, hat v. d. Palm vertheidigt. Allein dagegen spricht, die anderen Gründe zu geschweigen, schon das בְּרִית עָם v. 8, welches v. d. Palm selbst Cap. 42, 6 von dem Messias erklärt, und dem er hier nur durch eine willkührliche Textesänderung (er schlägt vor zu lesen בְּרִית עוֹלָם) entgehen kann.

V. 1. Höret ihr entlegenen Lande mir zu, vernehmet es ihr Völker in der Ferne; Jehovah hat vom Mutterleibe an mich berufen; noch unter meiner Mutter Herzen mich mit Namen genannt. Als den Standpunct, welchen der Messias in der Anschauung des Propheten einnimmt, hat man sich die Zeit zu denken, zu der er schon im Fleische erschienen war und schon viele Beweise des Unglaubens und der Herzenshärtigkeit der Juden erfahren hatte. Vgl. v. 5. Diese nämlich, so wie die grofse Verachtung, die der Messias bei dem Bundesvolke fand, werden als schon eingetroffen, dagegen die durch ihn zu bewirkende Erleuchtung der Heidenvölker, die Ehrfurcht der Könige vor ihm u. s. w. noch als zukünftig vorgestellt. Ebenso erscheint dem Propheten Cap. 53 die Erniedrigung als vergangen, die Erhöhung als zukünftig. Vgl. das dort Bemerkte. אִיִּים steht hier wieder in

der unbestimmten Bedeutung fernliegender Länder, doch also dafs dem Propheten das dunkle, unermefsliche Westland dabei vor Augen schwebt. מֵרָחוֹק eigentl. von fern her, dann s. v. a. fernwohnend, ebenso wie מִקֶּדֶם eigentlich von Osten, für östlich, auf der Ostseite, Gen. 11, 2. 13, 11. Vgl. Ewald Gramm. p. 601. — Der Grund, warum der Messias die Heidenvölker anredet, liegt in V. 6. Sie sollen durch ihn zum Heile gelangen. In den Worten: Jehovah hat mich vom Mutterleibe an berufen, kommt es nicht sowohl auf die Zeitbestimmung, als auf die Berufung selbst an. Der Redende legt ein besonderes Gewicht darauf, dafs er sich sein Amt nicht durch eigne Willkühr angemaafst habe, sondern durch Gott zu demselben berufen worden sey. Calvinus: *non definit propheta initium temporis, quasi deus ab utero demum coeperit ipsum vocare: sed perinde est ac si diceret: priusquam ex utero prodirem, statuerat deus me subiturum hoc munus. Quemadmodum etiam Paulus se ab utero segregatum dicit, cum tamen ante creationem mundi electus esset.* Seine göttliche Berufung, die Gaben, mit denen er von Gott ausgerüstet, den Schutz, der ihm vor Gott verheifsen worden, erwähnt der Messias hier, um die Heidenvölker desto aufmerksamer zu machen auf das ihnen zu Verkündende. Das מִבֶּטֶן vom Mutterleibe an, noch vor meiner Geburt, als ich noch im Mutterleibe gebildet wurde. Fälschlich Vitringa: vor Mutterleibe und ehe er in den Eingeweiden seiner Mutter gewesen. Vgl. dagegen v. 5 und Cap. 44 v. 2 u. 24. Paralelstellen sind Jerem. 1, 5 wo Jehovah sagt, dafs er den Jeremias, noch ehe er ihn im Mutterleibe bildete und noch ehe er gebohren wurde, zum Propheten bestimmt habe und Gal. 1, 15 (ὁ θεὸς, ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ), wo ebenfalls die Berufung vom Mutterleibe an im Gegensatze steht gegen das eigenwillige Herzudrängen zu einem nicht von Gott gegebenen Amte. Die letzten Worte: er hat von den Einge-

weiden meiner Mutter an meinen Namen erwähnt, werden von mehreren Auslegern eigentlich genommen. Sie finden darin eine Vorherverkündung des Umstandes, dafs Maria vor der Geburt des Messias von dem Engel den Auftrag erhielt, ihn Jesus, Heiland, zu nennen, Luc. 1, 31 und dafs dem Joseph in einem Traume derselbe Befehl ertheilt wurde, Math. 1, 21. So Hieronymus: *dominus inquit ab utero vocavit me et de ventre matris meae, recordatus est nominis mei. Quod nunc interim audientibus videtur obscurum, postea autem cunctis gentibus notum fiet, quando Gabriel Joseph de partu dixerit virginali: et vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum.* Ebenso Clericus, Vitringa, Michaelis u. A. Dagegen nehmen Andere an, dafs das הִזְכִּיר שֵׁם gleichbedeutend sey mit קָרָא, berufen. Sie berufen sich auf Exod. 31, 2, wo Jehovah sagt, er habe den Bezaleel namentlich gerufen, d. h. erwählt. Beide Erklärungen, die spezielle und die allgemeine, lassen sich leicht durch die Annahme verbinden, dafs hier, so wie sonst nicht selten bei den Propheten, das was einen allgemeinen Sinn zuliefs und von den Zeitgenossen des Propheten wahrscheinlich in demselben genommen wurde, durch eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung auch speziell und buchstäblich in Erfüllung ging. Vgl. zu Zach. 9 v. 9.

V. 2. Und er hat meinen Mund gemacht gleich einem scharfen Schwerte, in dem Schatten seiner Hand mich verborgen, er hat mich gemacht zum geschärften Pfeile, in seinem Köcher mich verwahret. Der Mund steht für die Rede; eine kräftige, eindringliche Rede wird mit einem Schwerte verglichen, weil sie die Seelen also durchdringt, wie das scharfe Schwert die Körper. S. die treffenden Beispiele für den Gebrauch der Metapher von Schwert und Bogen zur Bezeichnung einer eindringlichen Rede aus Griech. Schriftstellern bei Lowth z. d. St. und aus ihm bei Gesenius l. c. Aus der heiligen Schrift gehören hieher besonders folgende Stellen. Kohel. 12, 11 heifst es: die Worte der Weisen sind

wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel die Reden der Versammleten. Hebr. 4, 12: „Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn irgend ein zweischneidiges Schwert und durchdringend, bis dafs es scheide Seele und Geist und Mark und Bein." Apoc. 1, 16 wird, vielleicht mit Beziehung auf unsere Stelle, die hier bezeichnete Eigenschaft Christi sinnbildlich also dargestellt, als ob ein scharfes zweischneidiges Schwert aus seinem Munde gehe. Ebenso Cap. 19, 15. — Denselben Sinn hat es, wenn der Messias sich selbst einen Pfeil nennt. So wie der Pfeil die äufseren, so durchbohrt er die inneren Herzen; kein Feind kann ihm widerstehen; er wird entweder getödtet zu einem höheren Leben, oder getödtet zum Tode. Theodoret: ὁμοίως καὶ ταῦτα τροπικῶς κέκληκε, βέλος μὲν αὐτὸν τὸν τιτρώσκοντα τὰς ἐρώσας αὐτοῦ ψυχὰς, ὧν ἑκάστη βοᾷ· τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ. Das חֵץ בָּרוּר entweder ein auserwählter, oder ein glänzender geschärfter Pfeil. Vgl. Jerem. 51, 11. Der ersteren Erklärung folgen Hieronymus, Vitringa u. A.; die letztere wird aber dadurch empfohlen, dafs dem scharfen Schwerte ein geschärfter Pfeil besser entspricht. — So wie die beiden Bilder vom Schwerte und vom Pfeile sich einander entsprechen, so müssen auch die beiden anderen eine entsprechende Bedeutung haben. Man darf daher die Worte: „er hat mich in dem Schatten seiner Hand verborgen," nicht mit mehreren Auslegern (Grotius, Gesenius, A.) auf den Schutz beziehen, welchen Gott dem Messias angedeihen liefs. Denn in dem zweite Bilde: „er hat mich in seinem Köcher verborgen," kann, wie schon Clericus und Vitringa gezeigt haben, dieser Sinn nicht liegen. Es würde wenigstens dann sehr unpassend gewählt seyn, da der Pfeil sich nicht zum Schutze im Köcher befindet, sondern darin aufbewahrt wird, um ihn zur Zeit des Gefechtes bei der Hand zu haben. Dazu kommt, dafs in dem ersten Bilde das Gleichnifs vom Schwerte fortgeführt seyn mufs, ebenso wie in dem zweiten das Gleichnifs vom Pfeile. Das Bild würde daher nach dieser Erklärung, auch schon blofs

auf dieses Glied geschen, unpassend seyn. Denn das Schwert wird hier, wie Vitringa richtig bemerkt, nicht als in der Scheide steckend, sondern als entblöfst vorgestellt; ein gezogenes Schwert bedarf aber keiner Beschützung; es ist kein Ding, das vertheidigt wird, sondern womit man sich vertheidigt. Weit passender daher diejenigen, welche nach Abenesras und Vitringas Vorgange annehmen, dafs der Schatten der Hand Gottes hier das das Schwert Bedeckende und Verhüllende sey, ihm gleichsam zur Scheide diente. Das Bild vielleicht von einem Dolche entnommen, den man verborgen in der Hand trägt und dann, wenn es zum Angriffe kommt, plötzlich hervorzieht. Nach dieser Erklärung nun können die beiden Bilder füglich weder auf den Propheten bezogen werden *(Cum Jesaias hoc tempore vitia oppugnaret, sagitta illa dei jam erat emissa. Cleric.)*, noch auf das Israelitische Volk; dagegen ist nach der Messianischen Erklärung alles passend und klar. Vor seiner Erscheinung war der Messias bei Gott verborgen gleich einem Schwerte, welches verdeckt gehalten wird, oder gleich einem Pfeile, der im Köcher verborgen liegt. Als er endlich aus seiner Verborgenheit hervortrat, durchdrang er die Herzen gleich einem geschwungenen Schwerte und einem abgeschossenen Pfeile.

V. 3. Er sprach zu mir: mein Knecht bist du, Israel, an welchem ich mich herrlich erweisen will. Diese Worte machen den Nichtmessianischen Auslegern grofse Schwierigkeit. Am befsten kommen diejenigen weg, welche als die redende Person das Israelitische Volk annehmen. Dieser Auslegung stehen aber, wie wir gesehen, sonst so viele Schwierigkeiten entgegen, dafs sie fast von allen Auslegern verworfen worden ist. Das Gezwungene der Erklärungen derer, welche den Propheten als Subject annehmen, wird durch ihre blofse Anführung sichtbar werden. Nach dem Vorgange des Grotius ergänzt Dathe vor יִשְׂרָאֵל die Präpos. לְ, „zu Israels Befstem ist es, dafs ich mich an dir verherrlichen werde", eine Erklärung, die sich, auch abgesehen von ihrer Gezwungenheit,

nicht einmahl philologisch rechtfertigen läfst. Ebenso wenig zulässig ist die eine gleiche Ellipse statuirende Erklärung von Saadias: du bist mein Gesandter an Israel, bei der noch dazu die Bedeutung des עֶבֶד willkührlich modificirt worden. Nach Anderen (Döderlein in der 2ten Ausg.) soll Jesaias hier ein Israelit in der vollen Bedeutung des Wortes, ein wahrer Nachkomme Israels genannt werden. Vgl. Joh. 1, 18. Allein dann würde doch das Gentile יִשְׂרְאֵלִי stehen müssen, da יִשְׂרָאֵל immer, entweder Name des Stammvaters, oder Name des Volkes ist. Andere (Hensler, Stäudlin) nehmen nach Kimchis Vorgange die Worte als abspringende Anrede an Israel; „du bist mein Knecht und an dir will ich mich verherrlichen o Israel." Allein man sieht leicht das Unstatthafte auch dieser den Paralelismus ganz aufhebenden Erklärung. Es würde dieser Satz dann ganz am unrechten Orte stehen. Denn da der Redende sich an die Heidenvölker wendet, so gehört nur dasjenige hieher, was das Verhältnifs des Jehovah zu seinem Knechte betrifft, und was die Aufmerksamkeit der Heiden auf ihn hinlenken soll, nicht dasjenige, was Jehovah an dem Volke Israel thun will. Erklärungen, wie die von Koppe, welcher den Satz von dem 3ten Verse trennt und ihn mit dem folgenden als Anrede des Propheten an sein Volk verbindet: „Israel, wie könnte ich verherrlicht werden durch dich, aber klagen mufs ich, umsonst bemühe ich mich u. s. w." widerlegen sich selbst. — Die Gezwungenheit und Unrichtigkeit aller dieser Erklärungen einsehend gesteht Gesenius selbst, dafs die gegebene Übersetzung des Verses die einfachste sey. l. c. p. 122 u. 126. Er zieht es daher vor, den Knoten, den er nicht zu lösen vermag, zu zerhauen. Er erklärt nach Michaelis Vorgange gegen die Auctorität aller alten Übersetzungen und Hdsch., eine einzige ausgenommen, auf welche er selbst kein Gewicht legt, das Wort für unächt. Dagegen spricht schon, dafs das zweite Glied nothwendig ein dem עַבְדִּי entsprechendes Wort verlangt. — Bei

der Messianischen Erklärung fällt diese Schwierigkeit und mit ihr die Nothwendigkeit zu so gewaltsamen Mitteln seine Zuflucht zu nehmen, ganz weg. Es ist schon in der allgemeinen Einleitung gezeigt worden, dafs in den Messianischen Weissagungen nicht blofs die Bilder zur Schilderung der Dinge und Personen des N. B. von den Dingen und Personen des A. B. entlehnt, sondern auch die Personen des N. B. gradezu mit dem Namen der Personen des A. B. benannt werden, die durch ihr Wesen oder durch ihre Namen mit ihnen Ähnlichkeit hatten, oder auf sie vorbildlich waren. Die Feinde der neuen Theokratie führen den Namen Edom, Moab, Assur; Johannes der Täufer den Namen des Elias; der Messias selbst wird häufig gradezu David genannt, und führt bei Jesaias selbst den mit Salomoh gleichbedeutenden Namen eines Friedensfürsten. So wird der Messias denn auch hier Israel genannt. Es fragt sich nun aber, worin die Ähnlichkeit des Messias mit dem Israel bestand, wegen welcher ihm hier sein Name beigelegt wird. Die meisten Messianischen Ausleger finden hier eine Beziehung auf Gen. 32 v. 28, wonach der Name Israel, Gotteskämpfer, dem Jakob nach seinem Kampfe mit Jehovah von ihm beigelegt wurde. In vollkommnem Sinne soll diesen Namen Christus verdienen, der durch sein stellvertretendes Leben und Leiden mit Gott mächtiglich kämpfte und obsiegte. So Vitringa und Lowth. Ähnlich Clericus: *attendenda est significatio vocis Israel: contendens cum deo, quae videtur omnino spectari. Sic Gen.* 49, 8*: tu es Juda, et Math.* 16, 17, *tu es Petrus, manifesto respicitur ad significatum eorum nominum. Pariter hic: tu es Israel, est, id facies, quod fecit* יִשְׂרָאֵל, *quando contendit cum deo* כַּאֲשֶׁר שָׂרָה עִם אֱלֹהִים. *Fecit autem hoc Christus, cum mediator dei et hominum constitutus, precibus suis cum deo contendit, ut pater humano generi ignosceret.* Man darf gegen diese Erklärung nicht einwenden, dafs dem Propheten durch dieselbe eine Kenntnifs des

Erlösungswerkes beigelegt werde, wie sie dem A. B. nicht eigen gewesen. Denn der Prophet schildert dasselbe Cap. 53 mit der Klarheit der Erfüllung. Dennoch aber möchten diejenigen die Wahrheit mehr auf ihrer Seite haben, welche die Ähnlichkeit nicht blos in dieser speziellen Beziehung suchen. So wie der Messias hauptsächlich deshalb David genannt wurde, weil er das Oberhaupt der geistigen Theokratie seyn sollte, so wie David das Oberhaupt der leiblichen Theokratie gewesen war, so scheint er hier vorzugsweise den Namen Israel deshalb zu führen, weil, so wie Israel Stammvater des leiblichen Bundesvolkes gewesen, so er Stammvater des geistigen Bundesvolkes seyn sollte. Vgl. Cap. 53 v. 10. Daneben mögen denn andere Ähnlichkeiten, die Frömmigkeit und Gottergebenheit, der Durchgang durch Leiden zur Freude u. s. w. berücksichtigt worden seyn. Weiter von der Wahrheit entfernen sich diejenigen, welche annehmen der Messias werde Israel genannt, entweder weil er das ganze Volk repräsentirte (ähnlich Abenesra, jedoch die Benennung, was noch viel weniger angeht, auf den Propheten beziehend: *tu Israel i. e. tu minister meus, qui in oculis meis reputatus es instar totius Israelis* *)) oder weil er der König desselben sey, oder als der dem Stammvater Israel verheifsene Saame, durch welchen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Vgl. Gen. 28, 14. — Die Worte אֲשֶׁר בְּךָ אֶתְפָּאָר können entweder übersetzt werden: durch welchen, oder, an welchem ich mich verherrlichen werde. Christus verherrlichte, wie Johannes häufig sagt, den Vater und wurde durch ihn verherrlicht. Für die letztere Erklärung spricht aber die Paralelstelle Cap. 44, 23, כִּי גָאַל יְהוָה יַעֲקֹב וּבְיִשְׂרָאֵל יִתְפָּאָר „Jehovah erlöst Jakob und verherrlicht sich an Israel", wo das Verbum das Object der Verherrlichung mit בְּ bei sich hat. Auch ist es in den Zusammenhang passender

*) Ähnlich Umbreit theol. Stud. und Crit. I, 2 p. 319.

(vgl. zu V. 1.), dafs hier die Verherrlichung des Messias durch Gott, als die Verherrlichung Gottes durch den Messias angeführt werde. Aus demselben Grunde ist auch in der Benennung mein Knecht hier nicht der Begriff des Gehorsams gegen Gott hervorzuheben, sondern der Begriff der göttlichen Liebe gegen ihn und des göttlichen Schutzes ist vorherrschend.

V. 4. Und ich sprach: vergeblich habe ich gearbeitet, um Nichts und unnütz habe ich meine Kraft verschwendet, aber mein Recht ist beim Jehovah und mein Lohn ist bei meinem Herrn. Nachdem der Messias im vorhergehenden von seiner Würde und göttlichen Sendung geredet hat, bahnt er sich hier den Übergang zur Verkündung seiner Bestimmung zur Erleuchtung und zum Heile der Heidenvölker, an welche die ganze Rede gerichtet ist. Er beklagt sich über die wenigen Früchte, die er im Anfange seiner Wirksamkeit unter den Juden sah, doch tröstet er sich selbst durch das auf die göttliche Gerechtigkeit gesetzte Vertrauen, dafs die treue Ausrichtung des ihm übertragenen Werkes nicht unbelohnt bleiben könne. Ebenso wie hier, wird auch in der Weissagung Cap. 52 und 53 der Unglaube eines grofsen Theiles des Jüdischen Volkes klar vorherverkündigt. Hieronymus bemerkt: *Haec universa dicuntur, ut liberum hominis arbitrium monstraretur. Dei enim vocare est et nostrum credere; nec statim si nos non credimus, impossibilis deus est, sed potentiam suam nostro arbitrio derelinquit, ut juste voluntas praemium consequatur.* Die Verbindung dieses Verses mit dem vorigen gibt er also an: *Dicente autem mihi patre ista, quae retuli, ego respondi ei: quomodo in me glorificatus eris, quia in vacuum laboravi etc.* אָכֵן partic. adversativa, aber, jedoch. מִשְׁפָּט Recht, hier dasjenige, was mit Recht gefordert werden kann, weil die Bedingung, unter der es verheifsen, erfüllt worden, gerechter Lohn. Er ist beim Jehovah, er ist dort sicher aufgehoben, um mir zu seiner Zeit

zu-

zugetheilt zu werden. פְּעֻלָּה Werk, Handlung, dann Lohn. Vgl. Lev. 19, 13. Ps. 109, 20.

V. 5. Und jetzt spricht Jehovah zu mir, der mich vom Mutterleibe bildete zu seinem Knechte, dafs ich Jakob zu ihm zurückführe, aber Israel wollte sich nicht sammeln lassen, und ich war werth geachtet in Jehovahs Augen und mein Gott war meine Stärke. Das, was Jehovah gesprochen, folgt erst im 6ten Verse, der wegen der langen Unterbrechung wieder mit וַיֹּאמֶר, er hat gesprochen, sage ich, beginnt. Der Ausspruch Jehovahs betrifft die Bestimmung des Messias zum Heilande der Heiden. In diesem Verse wird ein doppelter Grund angegeben, warum dem Messias diese Bestimmung zu Theil geworden, 1) die Juden, zu deren Bekehrung er zuerst gesandt war, wollten sich nicht bekehren lassen, und 2) der Knecht Jehovahs steht beim Jehovah in solcher Gnade und wird von ihm also geschützt, dafs er ihm nicht die volle Belohnung entziehen kann, die er durch sein Werk verdient. Das: „und jetzt spricht Jehovah" u. s. w. ist s. v. a.: und diese Hoffnung, die ich mir machte, dafs Jehovah meine Arbeit nicht unbelohnt lassen werde, ist keine vergebliche gewesen; sie ist bestätigt worden durch eine bestimmte göttliche Verheifsung, durch welche ich, zum Ersatze für den Unglauben der Juden, die Heidenvölker zum Eigenthume erhalten habe. Es wird so dargestellt, als ob der Messias die Verheifsung von der durch ihn zu bewirkenden Bekehrung der Heiden erst nach seiner vergeblichen Wirksamkeit unter den Juden erhalten habe, weil sie erst nach derselben in Kraft trat. Die Worte: „der mich vom Mutterleibe an gebildet hat" u. s. w. sind s. v. a.: der mich, noch ehe ich gebohren worden zu seinem Knechte und Werkzeuge zur Bekehrung der Juden bestimmt hat. Das Verbum יָצַר von dem göttlichen Rathschlusse und von der göttlichen Vorherbestimmung Cap. 46, 11. — Rosenmüller will, seiner Hypothese vom Jüdischen Volke

zu Liebe, daſs die Worte לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֵלָיו nicht mit עָבֵד verbunden und nicht: damit ich, oder auf daſs ich Jakob zu ihm zurückführe, übersetzt werden sollen. Er bezieht sie auf den Jehovah und nimmt das לְשׁוֹבֵב als Gerundium: *reducendo s. qui reducit ad se Jacobum.* Ebenso faſst er auch die Infinitivi mit לְ in den folgenden Versen auf. Allein obgleich der Infin. mit לְ zuweilen allerdings für das Gerundium steht, (vgl. Gesenius Lehrg. p. 785) so gehört doch, wie Gesenius passend bemerkt, dieser Gebrauch desselben zu den Seltenheiten und er kommt nirgends in dieser Häufung vor. Auch werden nach dieser Erklärung dieser Vers sowohl, wie die folgenden, ganz zerrissen, und die Worte לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֵלָיו müssen nothwendig die Bestimmung anzeigen, zu welcher der Knecht gebildet worden. — In den Worten וְיִשְׂרָאֵל לֹא יֵאָסֵף, „aber Israel wurde nicht gesammelt," ist die Metapher hergenommen von einer zerstreuten Heerde, welche durch alle Bemühungen eines treuen Hirten nicht wieder gesammelt werden kann. Die Masorethen wollen, daſs statt לֹא gelesen werden solle לוֹ. So unter den alten Übersetzern schon Aquila und der Chaldäer, während Symmachus, Theodotion und die Vulg. die Negation ausdrücken. Den Masorethen sind die meisten Ausleger gefolgt, unter denen Gesenius und Rosenmüller annehmen, daſs לֹא nur eine verschiedene Schreibart sey für לוֹ. Diese Ausleger übersetzen: „daſs ich Jakob wieder zu ihm brächte und daſs Israel zu ihm gesammelt werde." Aber לֹא als Negation steht hier ganz an seiner Stelle. Es war ja auch im vorigen Verse gesagt worden, daſs der Messias zuerst seine Kraft vergeblich unter den Juden verschwendet habe, und grade seine bisherige vergebliche Wirksamkeit unter den Juden ist der Grund, weshalb ihm im folgenden Verse die Heiden zum Besitzthum verheiſsen werden. Die Lesart לוֹ darf schon deshalb nicht angenommen werden, weil sich ihre Entstehung leicht

aus dem fleischlichen Nationalstolz der Juden erklären läfst. Die Juden konnten sich nicht darin finden, dafs ein grofser Theil Israels selbst den Messias verwerfen und von ihm verworfen werden würde; sie suchten daher diese ihnen unangenehme Wahrheit auf jede Weise zu entfernen. Dies sah schon Hieronymus. Er sagt sehr treffend: *Satis miror, quomodo vulgata editio* (die Vorhieronymianische Lat. Üb.) *fortissimum contra Judaeorum perfidiam testimonium alia interpretatione subverterit dicens: congregabor et glorificabor coram domino, cum Theodotio et Symmachus nostrae interpretationi congruant. De Aquila autem non miror, quod homo eruditissimus linguae Hebraicae et verbum de verbo exprimens, in hoc loco aut simularit imperitiam, aut Pharisaeorum perversa expositione deceptus sit, qui interpretari vult: et Israel ei congregabitur h. e. deo, cum verbum Hebraicum in h. l. non scribatur per* ל *et* ו, *sed per* ל *et* א. Andere Ausleger, ebenfalls von dem falschen Grundsatze ausgehend, dafs die Worte וְיִשְׂרָאֵל לֹא יֵאָסֵף den Worten לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֵלָיו synonym und paralel seyn müssen, und dafs sie daher keine Verkündung des Unglaubens der Juden enthalten können, nehmen zwar das לֹא als Negation, suchen aber durch gezwungene Erklärungen die Beziehung auf den Unglauben der Juden zu entfernen. So nimmt nach dem Vorgange von Kimchi und De Dieu, Kocher an, dafs vor לֹא das Relativum אֲשֶׁר zu ergänzen sey: *ut reducam Jacobum ad ipsum et Israelem, qui non colligitur scil. neglectus a suis pastoribus, salutisque ipse negligens.* Andere nehmen nach Luthers Vorgange das Verbum אָסַף in der Bedeutung fortraffen: „auf dafs Israel nicht weggerafft werde." — Alle diese Ausleger beginnen die Parenthese erst mit den Worten וְאֶכָּבֵד, da sie vielmehr, wie v. d. Palm richtig gesehen, schon mit וְיִשְׂרָאֵל anfängt. — Die Worte „Gott war meine Stärke," sind gleichbedeutend mit dem: „ich war werthgeachtet in Jehovahs Augen," s. v. a. er konnte

nicht anders, als mich seinen Diener, groſs machen und verherrlichen. Fälschlich Andere: „da er, mein Gott, mir eine gröſsere Stärke verlieh, als die Bekehrung der auserwählten Juden erforderte," oder das עֹז in der Bedeutung Lob, Ruhm genommen: „da mich mein Gott zur groſsen Verherrlichung seines Namens brauchen wollte." Es enthalten diese Worte den Grund des Folgenden: da Israel, an das ich zunächst gesandt war, sich nicht sammeln lassen wollte, ich aber unter Jehovahs besonderem Schutze und bei ihm in groſsem Ansehen stand, so hat er, weit entfernt, die mir gebührende Belohnung mir zu entziehen, mir diese Herrlichkeit zugedacht, daſs ich nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Heiland seyn sollte.

V. 6. Er, sage ich, sprach: es ist zu gering, daſs du nur mein Knecht seyst zur Aufrichtung der Stämme Jakobs und zur Bekehrung der Übriggebliebenen Israels; ich mache dich zum Lichte der Nationen, mein Heil zu seyn bis an der Erde Enden. Der Sinn: es wäre ein zu geringer Lohn für dich, wenn blos die auserwählten Israeliten durch dich bekehrt werden sollten. Deine Bestimmung ist eine höhere. Wie die Sonne die leibliche Finsterniſs, so sollst du auch bei den Heidenvölkern die geistige Finsterniſs der Sünde und des Irrthums vertreiben. Das נָקֵל ist Praeter. in Niphal, wie נָמֵס Ps. 22, 15. (vgl. Gesen. Lehrg. p. 367). Es steht hier impersonaliter. In derselben Bedeutung, wie hier, wird es mit מִן construirt Ezech. 8, 17. הֲנָקֵל לְבֵית יְהוּדָה מֵעֲשׂוֹת „ist es dem Hause Judas zu gering, zu thun" u. s. w. Vgl. Ewald Gramm. p. 599. 600. Die Verba הָקִים und הָשִׁיב sind in geistiger Bedeutung zu nehmen. Dies geht hervor aus dem gleichbedeutenden שׁוֹבֵב אֶל יְהוָה im vorigen V. Auch führt darauf schon dasjenige, was der Messias den Heidenvölkern leisten soll. Soll er ihnen Licht und Heil seyn, so kann auch seine Sendung an die Juden nicht ihre leibliche, sondern nur ihre geistige Wiederaufrichtung und

Zurückführung bezwecken. Rosenmüller will auch hier das לְהָקִים von dem עֶבֶר abtrennen und auf den Jehovah beziehen. Man soll nicht übersetzen, *ad erigendum*, sondern: *erigendo, seu dum erigam, qui restituam tribus Jacobi et servatos Israelis reducendo.* Vgl. dagegen was zu v. 5 bemerkt worden ist. Hier geht diese Erklärung um so weniger an, als durch dieselbe der ganze Gegensatz verloren geht. Denn das: „es ist mir zu gering, dafs du mein Knecht seyst" steht mit dem: „ich gebe dich zum Lichte der Heiden" nicht im Gegensatze, sondern grade als Knecht Gottes sollte der Redende die Erleuchtung der Heiden bewirken. Dazu kommt noch, dafs Rosenmüller selbst annimmt, das ל zeige in den beiden letzten Versgliedern den Zweck und die Bestimmung an; es leuchtet aber ein, dafs es dann auch im Vorhergehenden derselben Bestimmung dienen mufs. — נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל die Bewahrten Israels, diejenigen, welche bei den göttlichen Strafgerichten nicht untergegangen, sondern durch die göttliche Gnade erhalten worden sind, vgl. Cap. 4, 3. 10, 21. Micha 5, 6. 7, hier speciell diejenigen, welche durch den Messias bekehrt und errettet werden sollten, und so vor den Strafgerichten bewahrt blieben, welche die Widerspenstigen trafen. Die Randlesart ist נְצוּרֵי als Part. Pa. von dem Verbo נצר; die Texteslesart נְצִירֵי als Adjectivform mit pass. Bedeutung. Das Präf. ו in וּנְתַתִּיךָ ist zu übersetzen durch: darum, deswegen. Das letzte Glied übersetzen mehrere Ausleger durch: „dafs ich verbreite mein Heil bis an der Erde Enden," aber besser macht man das לִהְיוֹת abhängig von נְתַתִּיךָ. So wie der Messias in dem vorhergehenden Gliede das Licht der Heiden genannt wird, weil er ihnen Licht, so wird er hier das Heil der Heiden genannt, weil er ihnen Heil bringt. Es wird, wie Gesenius richtig bemerkt, hier wie in andern Messianischen Weissagungen z. B. Ps. 72, angespielt auf die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen Gen. 12, 8. 22, 18. 26, 4. Durch dich, sagt Jehovah, soll die alte Verhei-

fsung von einer dereinstigen Verbreitung des Heiles auf alle Heidenvölker erfüllt werden.

V. 7. Also spricht Jehovah, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu ihm, dem von Allen Verachteten, zu dem von dem Volke Verabscheuten, zu dem Knechte der Herrscher, Könige werden sehen und aufstehen, Fürsten sehen und sich vor ihm niederwerfen, um Jehovahs willen, der treu ist, um des Heiligen Israels willen, der dich erwählet hat. Die Form בְּזֹה nimmt man gewöhnlich entweder als Infin. in Kal oder als Nomen, von dem Verbo בָּזָה verachten. Das Verachten oder die Verachtung der Seele soll dann s. v. seyn als der von Allen Verachtete. Andere nehmen mit Vitringa die Form als anomalisches Participium in Pa. nach der Form עָשׂוּ Hiob 41 v. 24, mit dem Unterschiede, dafs hier Cholem dort Schurek steht. Am besten nimmt man aber mit Gesenius die Form als Stat. constr. von einer Adjectivform mit passivischer Bedeutung בָּזֹה wie קָדוֹשׁ und גָּבֹהַּ. — נֶפֶשׁ Seele hier f. jedermann. Das Part. Pi. מְתָעֵב soll nach den meisten Auslegern hier gradezu passivisch stehen. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 242. Allein es ist gar nicht nöthig, diesen wenigstens äufserst seltenen Sprachgebrauch hier anzuwenden. Man kann vielmehr dem תִעֵב die für Pi. sich passende Bedeutung: zur Verachtung bringen, geben, *faciens abominari gentem* s. v. a. *qui genti est abominationi*. Unter גּוֹי ist das Jüdische Volk zu verstehen, welches hier aus Verachtung also genannt wird, ebenso wie Cap. 1, 4. 10, 6. Die Benennung מֹשְׁלִים עֶבֶד Knecht der Herrscher, steht auf der einen Seite im Gegensatze gegen das עֶבֶד יְהוָה, Knecht Jehovahs, v. 3, auf der andern Seite gegen das: Könige werden aufstehen, Fürsten sich niederwerfen, in unserem Verse. Der Messias unterwirft sich der menschlichen Macht freiwillig, obgleich er seiner Natur nach als Knecht

Gottes über alle weltlichen Mächte erhaben ist und als solcher nach seiner Verherrlichung von ihnen anerkannt werden wird. Christus unterwarf sich der weltlichen Obrigkeit, ohne von seiner göttlichen Macht Gebrauch zu machen. Bei יִרְאוּ sie werden sehen, ist das Object nicht ausgedrückt; unpassend ergänzen einige ihn; das Object ist vielmehr aus v. 6 zu ergänzen; sie werden die Erfüllung der göttlichen Verheifsung sehen, wodurch der Messias zum Heilande der Heiden bestimmt wurde, oder überhaupt die glänzende Wendung, welche sein Schicksal nehmen wird. Das Aufstehen und das Niederwerfen, beides Zeichen der demüthigen Unterwerfung. Das: wegen des Jehovah u. s. w. ist s. v. a.: dafs dies geschehe, wird herbeigeführt werden durch den Jehovah, welcher treu ist in der Erfüllung seiner Verheifsungen und also auch die dir, seinem Auserwählten, ertheilten, erfüllen wird. Das וְ in וַיִּבְחָרֶךָּ steht für אֲשֶׁר. — Der ganze Vers bildet ein Compendium desjenigen, was Cap. 52 v. 13 sqq. und Cap. 53 ausführlicher gesagt wird.

V. 8. Also spricht Jehovah: zur Zeit der Gnade habe ich dich erhört, am Tage des Heiles dir geholfen, bewahren will ich dich auch und dich hingeben zum Bunde des Volkes, dafs du aufhelfest dem Lande, austheilest die verwüsteten Erbtheile. Von jetzt an wird die durch den Messias zu bewirkende Wiederherstellung und Befreiung geschildert, doch also, dafs immer zugleich dem Propheten die Befreiung aus dem Babylonischen Exile vor Augen schwebt und dafs er die geistige Befreiung unter Bildern von ihr entnommen beschreibt. In wiefern der Prophet selbst in dem Zustande des verständigen Bewufstseyns beide Befreiungen von einander zu unterscheiden wufste, in wiefern er selbst die sachliche Bedeutung der sich ihm in der Anschauung darbietenden Bilder erkannte, vermögen wir nicht zu bestimmen. Der Prophet versetzt sich hier im Geiste in die

Zeit nach der durch den Messias vollbrachten Erlösung. In dieser hat man sich die Rede Jehovahs gesprochen zu denken. Daraus erklären sich die Präterita עֲנִיתִיךָ und עֲזַרְתִּיךָ. — Das רָצוֹן nehmen mehrere Ausleger hier in der Bedeutung Wohlgefallen, Belieben; zur Zeit des Wohlgefallens s. v. a. zur Zeit, wo es mir gefällt, zur beliebigen Zeit. So die LXX καιρῷ δεκτῷ; Vulg. *tempore placito.* Allein dagegen spricht der Paralelismus mit בְּיוֹם יְשׁוּעָה, am Tage des Heiles. Man muſs daher mit Andern das רָצוֹן in der Bedeutung Gnade nehmen. Der Sinn: Wenn die Zeit der Ertheilung der Gnade und des Heiles an alle Menschen (vgl. v. 6) herbeigekommen ist, so erhöre ich dich und helfe dir, ich führe dich zur Herrlichkeit und bewirke, daſs durch dich mein Heil der Menschheit zu Theil werde. Über בְּרִית עָם, Bund des Volkes, für Bundesmittler des Volkes s. zu Cap. 42 v. 6. Unter עָם kann hier nicht das fleischliche Israel verstanden werden; etwas anderes war es an der angeführten Stelle, wo עָם und גּוֹיִם einander entgegengesetzt wurden. Vielmehr ist darunter, wie aus v. 6. 7 hervorgeht, der bessere Theil des Bundesvolkes, die נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל zu verstehen, welche den Stamm der Theokratie bildeten und welchen die Heidenvölker einverleibt werden sollten. — In den Worten לְהָקִים אֶרֶץ u. s. w. ist das Bild entnommen von der Wiederherstellung zerstörter Städte und verwüsteter Länder, mit bestimmter Beziehung auf die Wiederanbauung des Jüdischen Landes nach dem Babylonischen Exil. So wie die Juden nach dem Exil das verwüstete leibliche Erbe wieder in Besitz nahmen, so wird der Messias das verwüstete geistige Erbe wieder herstellen und es denen zum Besitze geben, die durch ihn aus der geistigen Knechtschaft befreit worden sind. Passend Calvin: *huc pertinent prophetae verba, ut intelligamus, nihil praeter dissipationem et vastitatem in mundo esse. Mittitur enim Christus, ut quae prostrata sunt et diruta instauret.* — *Si*

integra essent omnia, frustra Christus ad nos mitteretur. Itaque diligenter consideranda est nostra conditio: quoniam alieni deo, vita destituti atque ab omni spe salutis exclusi sumus; sed a Christo restituimur in integrum et patri coelesti reconciliamur.

V. 9. Indem du sprichst zu den Gefangenen, gehet hervor, zu denen, welche in Finsternifs sind, kommt ans Licht. Nur die erste Hälfte des 9ten V. gehört noch zu der persönlich-Messianischen Weissagung; mit der zweiten Hälfte beginnt eine mehr allgemeine Schilderung. Die Bilder des 1sten Theiles sind erläutert worden zu Cap. 42, 6. Das הִגָּלוּ werdet entblöfst s. v. a.: kommt aus dem dunkelen Kerker an das helle Tageslicht.

Cap. 50 v. 4—11.

Der Messias wird wiederum redend eingeführt. Er verkündet, dafs er nicht eigenwillig aufgetreten sey, sondern von Jehovah sowohl seine heilbringende Lehre, als die Kraft zur Verkündung derselben erhalten habe. V. 4. Willig habe er den Auftrag, den ihm Jehovah gegeben, übernommen und alle mit demselben verbundenen Leiden, allen Schimpf und alle Schmach getragen. V. 5. 6. Diese Standhaftigkeit sey ihm durch das feste Vertrauen auf den Jehovah gegeben worden, der, wie er sicher wisse, ihm beistehen und seine Feinde vernichten werde. V. 7—9. Er richtet hierauf v. 10 die Anrede an die Gottesfürchtigen und ermahnt sie, wenn sie den dunkelen Leidensweg geführt werden, wie er gethan, ihr Vertrauen einzig auf den Jehovah zu setzen. Den Gottlosen aber, die ohne auf den Jehovah und ohne auf seinen Knecht zu sehen, sich selbst helfen wollen, verkündet er v. 11, dafs sie durch dasjenige, was sie zu dem Ende ausgesonnen, durch ihn herbeizuführendes Verderben über sich bringen werden.

Die Messianische Erklärung wird durch die Andeutung des Heilandes selbst Luc. 18 v. 31. 32 bestätigt. Sie war in der älteren christlichen Kirche durchaus die herrschende, und Grotius, der diese Weissagung im niederen Sinne auf den Jesaias und nur im höheren Sinne auf Christum beziehen wollte, fand allgemeinen Widerspruch, selbst von Seiten des Clericus. Unter den neueren Auslegern ist die Messianische Erklärung entschieden vertheidigt worden von Michaelis u. v. d. Palm.

Dagegen nehmen mehrere neuere Ausleger (Döderlein, Dathe, Koppe, Augusti u. A.) an, dafs der Prophet selbst, entweder Jesaias, oder ein anderer im Exil lebender, Subject des Stückes sey. Diese Erklärung führt schon Hieronymus als unter den Juden seiner Zeit herrschend an. Mit seltsamer Inconsequenz, indem er die Paralelstellen alle vom Jüdischen Volke erklärt, ist auch Rosenmüller dieser Hypothese beigetreten. Auch Gesenius läfst hier die an den übrigen Stellen angewandte Hypothese von dem Collectivum der Propheten zurücktreten und scheint den Propheten selbst zum alleinigen Subject zu machen, ohngeachtet er selbst so bestimmt darauf dringt, dafs in den Stellen 42. 49. 50. 53. 61 nothwendig ein und dasselbe Subject angenommen werden müsse. Nach Paulus redet nicht der Prophet, sondern der bessere gottverehrende Theil des Volkes.

Gegen diese Erklärungen und für die Messianische spricht 1) das Zeugnifs des N. T., vgl. die angef. St. des Lucas mit Math. 26, 67. 2) alle angeführten Merkmahle des Knechtes Gottes — alles was von seiner Erniedrigung sowohl, als von seiner Erhöhung und von Vernichtung seiner Feinde gesagt wird, kommt ganz eigentlich Jesu zu, und es finden sich in seiner Geschichte die speciellsten Züge des Gemähldes wieder. Von Jesaias ist uns nichts dergleichen bekannt. V. 11 legt sich der Knecht Gottes sogar das Gericht über die Gottlosen bei. 3) Die angeführten Paralelstellen, an welchen jeder anderen Erklärung als der Messianischen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen.

Übrigens unterscheidet sich diese Messianische Weissagung von den beiden früheren Cap. 42 und 49, mit denen sie sonst große Ähnlichkeit hat, dadurch, daſs in ihr mehr die Leiden des Messias und seine gänzliche Geduld bei demselben hervorgehoben werden, während in jenen mehr die auf die Leiden folgende Verherrlichung und die Verbreitung des Heiles auf die Heidenvölker hervortritt. Alle diese einzelnen Strahlen vereinigen sich in Cap. 53, wo das Leiden und die Verherrlichung mit wunderbarer Klarheit verkündet werden.

V. 4. **Der Herr Jehovah hat mir gegeben eine beredte Zunge, daſs ich wisse zu trösten den Ermüdeten, an jedem Morgen erwecket er mir das Ohr, daſs ich horche wie ein Unterrichteter.** Theodoret: *ταῦτα ἀνθρωπίνως λέγει ὁ δεσπότης χριστὸς, πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις εὑρήσομεν· Ἰησοῦς γάρ φησι προέκοπτεν ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ τε καὶ ἀνθρώποις.* לְשׁוֹן לִמּוּדִים eigentlich eine Zunge der Unterrichteten, eine Zunge wie sie Unterrichtete besitzen, eine beredte Zunge. Ähnlich Cap. 49 v. 2: „er machte meinen Mund zum scharfen Schwerdte," nur daſs dort mehr von der durchdringenden, hier mehr von der tröstenden Kraft der Rede des Messias geredet wird. Fälschlich andere nach dem Vorgange der LXX, welche *λόγον παιδείας* übersetzen: eine Zunge der Belehrungen, des Unterrichtes, eine Zunge, welche zur Belehrung des Volkes gebraucht werden soll. Das Wort לִמּוּדִים kommt nie in abstracter Bedeutung vor. Das *ἁπ· λεγ·* עוּת nehmen die meisten Ausleger als *denominativum* von עֵת Zeit, gelegene Zeit, und geben ihm die Bedeutung *opportune, tempestive loqui.* Allein mit Recht haben Rosenmüller und Gesenius diese Erklärung verlassen, theils weil עֵת ein *denominativum* עָתַת geben würde, theils weil dazu nicht die Construction mit doppeltem Accusativ paſst. Das Verbum עוּת ist vielmehr aus dem Arabischen zu erklären, wo das entsprechende

غاث in der IV. Conj. helfen, unterstützen bedeutet; es ist hier mit doppeltem Accusativ, *rei* und *personae* construirt; wörtl. zu unterstützen oder damit ich unterstütze den Ermüdeten ein Wort oder mit einem Worte, ihn durch ein Wort des Trostes aufrichten könne. So schon Aquila ὑποστηρίσαι. *Vulg. sustentare.* Die Construction verkennend, will Rosenmüller bei dem דָּבָר die Präposition בְּ ergänzen. Auch andere ähnliche Verba werden mit doppeltem Accusativ construirt. So z. B. סָמַךְ, Gen. 27, 37 דָּגָן וְתִירוֹשׁ סְמַכְתִּיו, „mit Korn und Most habe ich ihn unterstützt." רוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי, „ein freudiges Herz verleihe mir." Unter dem יָעֵף, dem Müden, versteht nach Michaelis Vorgange v. d. Palm den eigentlich Ermüdeten. Es soll das gröfste Meisterstück der Wohlredenheit seyn, wenn der Redner selbst diejenigen zu fesseln weifs, welche müde und zugleich hungrig und durstig sind; allein man sieht leicht dafs diese Erklärung sehr matt und der Ausdruck, wie schon der Chaldäer, Kimchi und Jarchi gethan haben, bildlich aufzufassen ist. Zu Grunde liegt das Bild von Menschen, welche ermattet durch das Tragen schwerer Last und von der Hitze entkräftet, durch Wasser oder Wein erquickt werden. Was den leiblich Müden diese leiblichen Erfrischungen, das gewährt den geistig Müden die Rede des Knechtes Gottes. Die Ermüdeten sind also hier diejenigen, die sich von Leid und Sünde gedrückt, mühselig und beladen fühlen, die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι Math. 11, 28, dieselben welche Cap. 42 v. 3 unter dem Bilde eines zerknickten Rohres und eines glimmenden Dochtes dargestellt worden, die נִשְׁבְּרֵי לֵב an der Paralelst. 61, 2. — Das הֵעִיר אֹזֶן, das Ohr erwecken, s. v. a. zur Aufnahme der Offenbarung und des Unterrichtes bereit machen. Verwandt sind die Redensarten גָּלָה אֹזֶן, das Ohr entblöfsen, פָּתַח אֹזֶן, das Ohr öffnen, כָּרָה אֹזֶן das Ohr durchbohren, in der Bed. offenbaren. Das Bild ist von einem Lehrer ent-

nommen, der Morgens, ehe er seinen Unterricht beginnt, seine Schüler zur Aufmerksamkeit auffordert. Christo wurde, nachdem er Knechtsgestalt angenommen hatte, alles was er sagen und thun sollte, durch den heiligen Geist gegeben. — Das כַּלִּמּוּדִים übersetzen mehrere Ausleger durch: wie die Schüler d. h. gelehrigen Schülern gleich. Allerdings hat das לִמּוּדִים nicht selten diese Bedeutung; doch läfst sich nicht wohl annehmen, dafs das Wort in ein und demselben Verse in verschiedener Bedeutung vorkommen sollte. Man übersetzt daher besser: wie die Gelehrten oder Geübten d. h. aufmerksam und mit vollkommner Einsicht in das Mitgetheilte.

V. 5. Der Herr Jehovah öffnete mir das Ohr und ich war nicht ungehorsam und wich nicht zurück. Die Redensart: das Ohr öffnen, wird sowohl von der Ertheilung der Belehrung, als auch von Ertheilung des Auftrages gebraucht. Vgl. 1 Sam. 9, 15. Ruth 4, 4. Die letztere Bedeutung findet hier statt; der Messias erhält von Gott einen sehr schweren Auftrag, den Befehl zur Erlösung der Menschheit; er übernimmt denselben willig ungeachtet aller damit verbundenen Leiden. — Die Ausdrücke sind entlehnt von einem Gespann Ochsen, die statt vorwärts, hinterwärts gehen und sich nicht regieren lassen wollen.

V. 6. Meinen Rücken bot ich den Schlagenden dar und meine Wangen den Raufenden; ich verbarg mein Angesicht nicht vor Schmach und Speichel. Obgleich dies zum Theil speciell an Christo in Erfüllung gegangen ist (Matth. 26, 67. Luc. 18, 31), so dient doch das Specielle zunächst und für die Zeitgenossen des Propheten, nach der Gewohnheit der Hebräischen Dichter Alles zu individualisiren, zum Ausdrucke des Gedankens, dafs der Messias die schmählichste und schimpflichste Behandlung erfahren und geduldig ertragen werde. Gott fügte es aber also, dafs auch diese speciellen Züge in der Geschichte des Messias sich wiederfanden, eine Bemerkung, die wir schon früher gemacht haben, und

die wir noch mehrere Mahle zu wiederholen Gelegenheit haben werden. מָרַט לְחָיַיִם eigentlich die Kinnbacken raufen s. v. a. den Bart ausraufen. Dies gilt im Oriente für die gröfste aller Beschimpfungen. Vgl. 2 Sam. 10, 4. Lowth zu Cap. 7, 20. Harmars Beobachtungen über den Orient II p. 61. III p. 434 sqq. Bei den Römern pflegten muthwillige Knaben den langen Bart der Philosophen zu zwicken, und die Redensart *vellere barbam* war gradezu für beschimpfen, mifshandeln im Gebrauch. Vgl. die Stellen bei Clericus *ad h. l.* — Ich habe mein Angesicht nicht verhüllt vor Schmach und Speichel. Schon das Ausspeien in jemandes Gegenwart gilt im Oriente als Beschimpfung. Vgl. Herodot und Xenophon bei Lowth z. d. St. Harmars Beobachtungen III p. 376. Niebuhr Beschreibung von Arabien S. 26. Um so viel mehr aber das Speien ins Angesicht. Vgl. Numer. 12, 14. Deuter. 25, 9. Hiob 7, 19. 30, 10. Christus selbst bezieht bei Lucas 18, 31 diese Stelle auf sich. Vgl. Marc. 14, 65. 15, 19.

V. 7. Aber der Herr Jehovah hilft mir; darum werde ich nicht zu Schanden; darum mache ich mein Angesicht wie Kieselstein und weifs, dafs ich nicht beschämt werde. Der Sinn: ich weifs, dafs Jehovah mich durch Leiden zur Herrlichkeit führen wird und in der Aussicht auf das Zukünftige ertrage ich standhaft Alles, was mich trifft. Die Redensarten: das Herz, die Stirne, das Gesicht hart machen, werden *in bonam* und *in malam partem* gebraucht. Im guten Sinne, von der Standhaftigkeit in der Ausführung des Berufes und der Übernahme der mit demselben verbundenen Leiden, wie hier Ezech. 3 v. 8: „ich mache dein Angesicht hart gegen ihr Angesicht und deine Stirn hart gegen ihre Stirn. Ich mache deine Stirn so hart wie einen Demant, der härter ist, als ein Fels. Darum fürchte dich nicht vor ihnen." בּוֹשׁ beschämt, in seiner Hoffnung getäuscht, zu Schanden werden.

V. 8. Nahe ist der mich rechtfertigt, wer will mit mir streiten? lafst uns auftreten miteinander;

wer mein Gegner will seyn vor Gericht, trete her zu mir. Man hat sich die Rede des Knechtes Gottes als im Stande der Erniedrigung und während seines Leidens gesprochen zu denken. Das Bild ist hier, wie häufig, vom gerichtlichen Verfahren entnommen. Gott selbst wird bald zugleich als sein mächtiger Patron und als sein Richter auftreten, ihn durch die That für gerecht und seine Feinde durch die That für schuldig erklären. Er darf also seine Feinde so wenig scheuen und sich vor ihrer Gewalt fürchten, daſs er sie getrost auffordern kann, sich in den ungleichen Kampf mit ihm zu begeben. Das Verbum הִצְדִּיק rechtfertigen, für gerecht erklären, geschehe es nun durch Worte, oder durch die That, wie denn der Messias durch seine Auferstehung und Verherrlichung für gerecht, seine Feinde durch die Zerstöhrung von Jerusalem für schuldig erklärt wurden. Das Verbum עָמַד von dem Auftreten der Partheien vor Gericht. בַּעַל מִשְׁפָּט *dominus litis*, der Gegner. Die Hebräer müssen den Mangel an nominibus concretis durch Zusammensetzungen zu ersetzen suchen; zu diesem Ende bedienen sie sich besonders der Nomina בַּעַל und אִישׁ. Vgl. z. B. Exod. 24, 14. Jes. 41, 1.

V. 9. Siehe der Herr Jehovah wird mir helfen; wer ist es, der mich verdammen will? siehe, sie alle werden vergehen wie ein Kleid. Die Motte wird sie verzehren. Das הוּא steht statt des Verbi substantivi; darnach ist zu ergänzen das Relativum. Ebenso Cap. 43, 25 אָנֹכִי הוּא מֹחֶה פְשָׁעֶיךָ ich bin es, der deine Missethaten tilgt. Vollständig findet sich die Construction z. B. 1 Chron. 21, 17: אֲנִי הוּא אֲשֶׁר חָטָאתִי ich bin es, der da gesündigt hat. Vgl. Gesen. Lehrg. p. 739. Mit demselben Nachdrucke, wie hier הוּא wird an anderen Stellen auch זֶה gesetzt. Vgl. Gesen. l. c. p. 751. In dem letzten Gliede sind Bild und Sache zusammengeflossen. Es ist s. v. a.: sie werden vergehen, wie ein Kleid, das von Motten verzehrt wird.

V. 10. Der Knecht Gottes schliefst mit einer doppelten Anrede, zuerst in diesem Verse an die Gottesfürchtigen, dann in dem folgenden an die Gottlosen. — Wer ist unter euch, der Jehovah fürchtet, auf seines Dieners Stimme achtet, der traue, wandelt er durch Finsternifs, in der kein Licht ihm scheinet, auf den Jehovah und stütze sich auf seinen Gott. Der Messias ermahnt die Gottesfürchtigen, wenn sie sich in schwerem Unglücke befinden, nicht durch eigne Kraft sich von demselben befreien zu wollen, sondern seinem Beispiele folgend, sich ganz in die Arme des treuen Gottes zu werfen, der alsdann ihre Nacht erhellen werde, wie er die seinige erhellt habe. Das: wer ist unter euch u. s. w. ist s. v. a.: wenn jemand unter euch ist. Das fragende מִי scheint hier im Gegensatze gegen das כֻּלְּכֶם v. 11 die Wenigkeit der Gottesfürchtigen auszudrücken. Vgl. Cap. 53 v. 1, ohne dafs man deshalb mit Michaelis das: wer ist unter euch, gradezu übersetzen dürfte durch: wie wenige sind unter euch. Das בָּכֶם unter euch, bezieht sich auf das ganze Volk. חֲשֵׁכִים Accus. auf die Frage wo. Finsternifs ohne Licht = Leiden bei denen sich kein Ausgang und keine Rettung absehen läfst. — Der vertraue auf den Jehovah, stütze sich auf seinen Gott, nämlich wie ich es gethan habe oder thue. Dann wird dieselbe göttliche Hülfe auch ihm zu Theil werden.

V. 11. Siehe ihr alle, die ihr Feuer anschlagt, euch rüstet mit brennenden Fackeln, wandelt hin im Brande eures Feuers, in der Glut, welche ihr angezündet habt. Von meiner Hand wird euch dies; in Kummer sollt ihr daliegen. Das in dem vorigen Verse begonnene Bild wird fortgesetzt. Die Frommen wandeln geduldig durch die lichtlose Finsternifs, bis Jehovah ihnen ein Licht anzündet. Die Gottlosen zünden sich selbst ein Feuer an, aber das Feuer, das ihnen leuchten und sie erwärmen soll, verzehrt sie. Ohne Bild: jeder, der ohne auf den Knecht Jehovahs zu hören,

hören, ohne auf den Jehovah sein Vertrauen zu setzen, sich durch seine eignen Anschläge selbst helfen will, geht zu Grunde, wenn er sich auch eine Zeitlang mit der angenehmen Erwartung eines glücklichen Erfolges schmeichelt. Zu eng fassen Hieronymus, Clericus, Vitringa, Michaelis, Lowth, v. d. Palm den allgemeinen noch täglich in Erfüllung gehenden Ausspruch, wenn sie ihn blos auf die Anschläge der aufrührerischen Juden in den Zeiten nach Christo beziehen, die durch die Empörung gegen die Römer ein Feuer anzündeten, das ihre Stadt und Nation verzehrte. Eine einzelne ausgezeichnete Erfüllung des Ausspruches war dies allerdings. Das Verbum קָדַח Feuer anschlagen. Schwierig ist das ἀπ. λεγ. זִיקוֹת; Schultens, Döderlein und Paulus geben es durch Banden; eine Bedeutung, die gar nicht in den Zusammenhang pafst. Rosenmüller und Gesenius vergleichen das זִקִּים Prov. 26, 18, was aber von einer Rad. זקק herkommt, und wollen, dafs das Wort Brandpfeile bedeute, die von einem schlaffen Bogen abgeschossen, wo sie stecken bleiben, Brand verursachen. Allein dagegen spricht, dafs nicht gesagt werden kann: wandelt hin in den Brandpfeilen, welche ihr angesteckt habt. Mehr für sich hat die Erklärung von Vitringa, Augusti u. A., welche dem Worte die Bedeutung Reiswerk geben: die ihr Feuer anzündet und euch oder dasselbe mit Reiswerk umgebet, um einen recht grofsen Feuerbrand zu machen. Das Chald. זקתא hat die Bedeutung Stock. Allein das: „wandelt in dem Reiswerk, welches ihr angezündet habt", würde doch immer etwas Hartes haben. Dem Zusammenhang am angemessensten ist die Erklärung durch Fackeln oder Gluth. So schon die LXX φλόγα. Vulg. *flammas*. Im Syr. hat זיקא die Bedeutung Blitz. Fackeln oder Feuer umgürten = sich damit umgeben oder rüsten. Vor בְּעַרְתֶּם das Relat. zu ergänzen. Das לְכוּ wandelt, ist s. v. a.: ihr werdet wandeln, mit dem Nebenbegriffe jedoch, dafs dieser Erfolg, wie es gleich darauf ausdrücklich gesagt wird, von dem Verkündenden ausgeht.

Durch die Worte: von meiner Hand u. s. w. eignet sich der Messias das Gericht über die Gottlosen zu. Das ל in לְמַעֲצֵבָה dient zur Bezeichnung des Zustandes. LXX ἐν λύπῃ. Symm. ἐν ὀδύνῃ. Das Verbum שָׁכַב darnieder liegen, wird von solchen gebraucht, die ohne Rettung verloren sind; hier vielleicht mit Fortsetzung des Bildes vom Feuer, von solchen, die durch dasselbe schwer versengt worden.

Jes. 52 v. 12 — Cap. 53.

Wir sind jetzt zu einem Abschnitte gelangt, der in mancher Beziehung der wichtigste in allen Schriften des A. B. genannt werden kann, und der mehr als irgend ein anderer Theil geeignet ist, in das Verständnifs des Ganzen einzuführen. Das die prophetische Darstellung meist begleitende Helldunkel scheint hier ganz geschwunden zu seyn. Die höchste Wirkung des göttlichen Geistes ist zusammengetroffen mit der höchsten Zurückdrängung alles Selbstischen von Seiten des Propheten. So hat er uns, einem reinen Spiegel gleich, die hohe ihm gegebene göttliche Wahrheit mitgetheilt, oder vielmehr der Geist Christi in ihm hat ihn als Werkzeug gebraucht zur Offenbarung der Leiden, die ihn nach seiner Erscheinung im Fleische treffen sollten und der darauf folgenden Herrlichkeit. 1 Petr. 1 v. 11.

Wir geben hier zuerst eine

Geschichte der Erklärungen unseres Abschnittes.

1) bei den Juden.

I. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs die Erklärung von dem Messias in den älteren Zeiten, in denen die Juden noch fester an der väterlichen Tradition hingen, die fleischliche Gesinnung bei ihnen noch nicht so durchaus herrschend geworden war, und die Polemik gegen die Christen sie noch nicht so sehr befangen in der Exegese machte, wenigstens bei dem bes-

seren Theile des Volkes die allgemein angenommene war. Dies gestehen selbst die späteren Ausleger zu, welche die Weissagung verdrehen, z. B. Abenesra, Jarchi, Abarbanel, Moses Nachmanides. Auch Gesenius sagt: „erst die späteren verliefsen die Erklärung ohne Zweifel aus polemischer Rücksicht auf die Christen." Wir wollen hier die Hauptstellen aus den vorhandenen Jüdischen Schriften sammeln, in denen sich diese Deutung findet. Auf den Messias geht die ganze Übersetzung des Chaldäischen Paraphrasten Jonathan, obgleich er sich, wie wir nachher sehen werden, viele Verdrehungen erlaubt. Er umschreibt gleich das erste Glied הא יצלח עבדי משיחא (siehe es wird glücklich seyn mein Knecht der Messias.) In dem Medrasch Tanchuma (einem alten Commentar über den Pentateuch) wird zu den Worten הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי ed. Cracov. f. 53 c. 3 l. 7 bemerkt: זה מלך המשיח ירום וגבה ונשא מאוד וירם מן אברהם ונשא ממשה וגבה מן מלאכי השרת (Dies ist der König Messias, welcher hoch und erhöht und sehr erhaben ist, erhabener als Abraham, erhöht über Moses, höher als die dienenden Engel.) Diese Stelle ist auch deshalb merkwürdig, weil in ihr die von den späteren Juden bestrittene Lehre von der Erhabenheit des Messias über alle geschaffenen Wesen, und selbst über die Engel, also von seiner Gottheit, enthalten ist. Noch merkwürdiger ist eine Stelle aus dem sehr alten Buche Pesikta angeführt in dem Tractat Abkat Rokel (אבקת רוכל, besonders gedruckt Vened. 1597 und wieder abgedruckt in *Hulsii theologia Judaica*, wo sich diese Stelle p. 309 findet) כשברא הב״ה עולמו פשט ידו תחת כסא הכבוד והוציא נשמת המשיח אמר לו רוצה אתה להבריאות ולגאול את בני אחר ששת אלפים אמר לו הין אמר לו א״כ תסבול היסורין למרק עונם ההוא דכתיב אכן חליינו נשא אמר לו אסבול אותם בשמחה (Als Gott seine Welt schuf, so streckte er seine Hand aus unter den Thron seiner Herrlichkeit und brachte hervor die Seele des Messias. Er

sprach zu ihm: willst du meine Söhne heilen und erlösen nach 6000 Jahren? er antwortete ihm: ich will es. Sprach Gott zu ihm: willst du denn auch die Strafen tragen, um ihre Missethat zu tilgen, wie geschrieben steht: aber er trug unsere Krankheiten [Cap. 53 v. 4.]. Sprach er zu ihm: ich will sie mit Freuden tragen.) In dieser Stelle, so wie in mehreren folgenden, ist die von den späteren Juden verworfene Ansicht von dem stellvertretenden Leiden des Messias enthalten und wird aus Jes. 53 abgeleitet. Ähnlich sagt Rabbi Moses Haddarschan über Gen. 1, 3 (Lateinisch bei Galatinus *de arcanis Cath. ver. p.* 329, im Original bei Raymund Martini *pug. fid. fol.* 333. Vgl. Wolf bibl. Hebr. I, p. 818): „Jehovah sprach: Messias, du mein Gerechter, diejenigen welche bei dir verborgen sind, werden von der Art seyn, dafs ihre Sünden über dich ein schweres Joch bringen werden. — Antwortete der Messias: Herr der Welt, gerne nehme ich über mich jene Plagen und Leiden. Sogleich also nahm der Messias aus Liebe über sich alle Quaalen und Leiden, wie es geschrieben steht Jes. 53: er wurde gemifshandelt und bedrängt." Vgl. eine andere Stelle, wo v. 5 auf den Messias bezogen wird bei Raym. Mart. fol. 430. In dem Talmud (Gemara, tract. Sanhedrin Cap. 11) wird von dem Messias gesagt: er sitze vor den Thoren der Stadt Rom unter den Kranken und Aussätzigen (buchstäbliche Auffassung von v. 3.). Auf die Frage, wie der Messias genannt werde, wird geantwortet, er heifse חיורא, der Aussätzige, und zum Beweise wird angeführt v. 4, nach der falschen sich auch beim Hieronymus findenden Erklärung des נגוע durch *leprosus*. — In dem Buche Rabboth (einem seinen Grundbestandtheilen nach sehr alten, obgleich später mannigfach interpolirten Commentar zu dem Pentateuch und den fünf Megilloth, nach den Angaben der Juden verfafst gegen das Jahr Christi 300, vgl. Wolf l. c. II p. 1423 sqq.) wird zu Ruth Cap. 2, 14 (pag. 46 ed. Cracov.) der 5te Vers angeführt und auf die Leiden des Messias bezogen. — In dem Medrasch Tillim (einem allegorischen Commentar über die

Psalmen gedr. zu Venedig 1546) heifst es zu Ps. 2 v. 7 fol. 4: „Verkündet werden die Dinge des Königs Messias und seine Geheimnisse in dem Gesetze, den Propheten und den Hagiographen. In den Propheten z. B. in der Stelle Jes. Cap. 52 v. 13 und 42, 1. In den Hagiographen z. B. Ps. 110 und Dan. 7, 13." In dem Buche Chasidim (einer Sammlung moralischer Erzählungen gedruckt zu Venedig und zu Basel 1581) findet sich p. 60 folgende Erzählung: „Es war unter den Juden ein frommer Mann, der sich Sommers unter Flöhen bettete, Winters aber seine Füfse in kaltes Wasser setzte, bei dessen Gefrierung zugleich seine Füfse erfroren. Da er gefragt wurde, warum er dieses thue, antwortete er, er müsse doch auch etwas büfsen, da der Messias die Sünden Israels trage (משיח סובל עונות ישראל). Unter den späteren Erklärern tritt der älteren Erklärung bei der Rabbi Alschech (sein Commentar über Jes. 53 findet sich vollständig abgedruckt in *Hulsii theologia Judaica p.* 321 *sqq.*). Er sagt רז״ל פה אחד קיימו וקבלו כי על מלך המשיח ידבר ואחריהם נמשך כי להיות כי הוא דויד הוא משיח כנודע (Unsere alten Rabbinen haben auf das Zeugnifs der Tradition hin einstimmig angenommen, dafs hier die Rede von dem Könige Messias sey. Daraus nehmen auch wir, ihnen folgend ab, dafs für das Subject dieser Weissagung David d. i. der Messias gehalten werden müsse, wie dies offenbar ist.). Wir werden jedoch nachher sehen, dafs er nur bei den drei ersten Versen die richtige Erklärung befolgt, nachher sie verläfst. — Besonders merkwürdige Stellen finden sich aber in dem Cabbalistischen Buche Sohar, dessen Alter zwar sehr ungewifs ist, dessen Abfassung unter christlichem Einflufs aber nicht erwiesen werden kann. Wir führen hier nur einige Hauptstellen an. (Sohar ed. Amstelod. p. II fol. 212. ed. Solisbac. p. II f. 85. Sommeri theol. Sohar p. 94.) בשעתא דאמרין ליה למשיחא צערא דישראל בגלותהון ואינון חייבין דבהון דלא מסתכלי למנדע למאריהון ארים קלא ובכא על אינון חייבין דבהוא הדא הוא דכתיב

והוא מחולל מפשעינו מדוכא מעונותנו בגנתא דעדן אית היכלא חדא דאקרי היכלא דבני מרעין כדין משיח עאל בההוא היכלא וקארי לכל מרעין וכל כאבין כל יסוריהון דישראל דייתון עליה וכלהו אתיין עליה ואלמלא דאיהו אקיל מעלייהו דישראל ונטיל עליה לא הוי ברנש דיכיל למסבל יסוריהון דישראל על עונש דאוריתא הה״ד אכן חליינו הוא נשא וגו (Wenn dem Messias das Elend Israels in seiner Gefangenschaft gesagt wird und dafs sie selbst Schuld daran sind, weil sie sich nicht um die Erkenntnifs ihres Herrn bekümmert haben, so weint er laut über ihre Sünden. Darum heifst es in der Schrift (Jes. 53, 5) er ist verwundet um unsrer Sünden, geschlagen um unserer Missethaten willen. — In dem Garten Eden ist ein Gemach, welches das Krankengemach genannt wird. In dieses Gemach geht der Messias und ruft alle Krankheiten, alle Schmerzen und alle Züchtigungen Israels, dafs sie über ihn kommen mögen und sie kommen alle über ihn. Und wenn er sie nicht von Israel wegnähme und auf sich lüde, so könnte kein Mensch die Züchtigungen Israels tragen, die es wegen des Gesetzes treffen, wie es heifst: aber er hat unsere Krankheiten auf sich genommen u. s. w.) An einer anderen Stelle (Sohar ed. Amstelod. p. III f. 218 Solisbac. III f. 88. Sommeri theol. Sohar. p. 89.) heifst es: „Wenn Gott der Welt ein Heilmittel geben will, schlägt er einen Frommen unter ihnen und um seinetwillen gibt er Heilung der ganzen Welt. Wo finden wir dies bestätigt in der Schrift? In Jesaias 53, 5, wo es heifst: Er ist um unserer Missethaten willen verwundet, um unserer Sünden willen zerschlagen."

Das Gesagte reicht hin zu dem Erweise, dafs die älteren Juden der Tradition folgend die Stelle auf den Messias und zwar, wie aus der Mehrzahl der angeführten Stellen hervorgeht, auf den leidenden Messias bezogen. Allein es wäre würklich eine auffallende Erscheinung, wenn diese Erklärung unter den Juden die herrschende geblieben wäre. Das Kreuz Christi ist

nach dem Ausspruche des Apostels den Juden ein Ärgernifs und den Heiden eine Thorheit. Die Idee eines leidenden und büfsenden Messias war den fleischlich gesinnten Juden zuwider, weil sie dasjenige, was dieselbe annehmbar macht, die Erkenntnifs der Sünde und das Bewufstseyn der Erlösungsbedürftigkeit, nicht besafsen, weil sie Gottes Heiligkeit und daher auch die Bedeutung des Gesetzes nichtkennend, glaubten durch eigne Kraft, durch des Gesetzes Werke vor Gott gerecht werden zu können. Sie wünschten nur eine äufserliche Befreiung von dem Elende und von ihren Unterdrückern, nicht eine innerliche von der Sünde. Daher schlossen sie sich einzig und allein an die fleischlich gedeuteten Stellen des A. T. an, in denen der Messias in Herrlichkeit verkündet wird. Dazu kamen denn noch andere Gründe, welche ihnen die Erklärung der Stelle von dem leidenden Messias verleiden mufsten. Da sie die Weissagung nicht mit der Erfüllung vergleichen konnten, so schien ihnen die hier verkündete tiefe Erniedrigung des Messias, seine Verachtung, sein gewaltsamer Tod unverträglich mit den Stellen, in welchen nichts dergleichen erwähnt, sondern nur der verherrlichte Messias verkündet wird. Sie hatten zu wenig Kenntnifs von der Natur der prophetischen Anschauung, als dafs sie hätten erkennen sollen, dafs die Weissagungen nur aus einzelnen Fragmenten bestehen, durch deren Zusammenreihung erst das vollkommne Bild des Gegenstandes gewonnen wird. Sie meinten, weil an manchen Stellen der Messias uns gleich in Herrlichkeit vorgeführt wird, weil er sich dem Auge der Propheten also darbot, so müsse er auch gleich in Herrlichkeit erscheinen. Endlich wurden sie auch durch die Polemik gegen die Christen veranlafst auf andere Erklärungen zu sinnen. So lange sie die Stelle von dem leidenden Messias erklärten, konnten sie nicht läugnen, dafs sich die auffallendste Übereinstimmung zwischen dieser Weissagung und der Geschichte Christi finde. Da nun die Christen bei ihrer Polemik gegen die Juden immer von dieser Stelle, von Hulsius passend eine *carnificina Judaeorum*

genannt, ausgingen und auf sie immer wieder zurückkamen, da sie sahen, welchen Eindruck in zahlreichen Fällen die auf diese Stelle sich gründende Polemik der Christen machte, so war nichts natürlicher, als dafs sie auf Mittel dachten, diesem Übelstande abzuhelfen. Diese zu finden wurde ihnen um so leichter, je mehr es ihnen im Allgemeinen an Wahrheitsgefühl und insbesondre an exegetischem Tacte fehlte, so dafs das Gezwungene und Gewaltsame einer Erklärung für sie gar kein Grund zu ihrer Verwerfung war.

Zum Belege des Gesagten führen wir hier kurz die Gründe an, mit welchen Abarbanel die Erklärung von einem leidenden und büfsenden göttlichen Erlöser bestreitet. Er sucht zuerst die Auctorität der Tradition, auf welche die späteren Jüdischen Ausleger, sonst, wo sie mit ihren Neigungen übereinstimmt, ein so grofses Gewicht legen, durch die ungereimte Bemerkung zu entkräften, dafs die alten Lehrer nicht eine buchstäbliche, sondern eine allegorische Interpretation zu geben beabsichtigt haben und stellt zugleich die, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, unrichtige Behauptung auf, dafs von ihnen nur die vier ersten Verse auf den Messias bezogen worden. Nachdem er dann eine Bekämpfung der Lehre von der Erbsünde vorausgeschickt hat, fährt er fort: „Gesetzt auch dafs es eine Erbsünde gebe, war denn, wenn Gott, defs Macht unendlich ist, verzeihen wollte, seine Hand zu kurz, als dafs er erlösen konnte (Jes. 50, 2), so dafs er deshalb nöthig gehabt hätte, Fleisch anzunehmen und sich selbst Züchtigungen aufzuerlegen? — Und wollte ich auch einmahl zugestehen, dafs es nöthig gewesen, dafs ein einzelner Mann aus dem Menschengeschlechte diese Strafe trage, um für alle genug zu thun, so würde es doch wenigstens schicklicher gewesen seyn, dafs einer aus unserer Mitte, ein Weiser oder ein Prophet, die Strafe auf sich genommen hätte, nicht aber Gott selbst. Denn gesetzt auch er hätte Fleisch angenommen, so war er doch nicht wie einer von uns. — Es ist ganz unmöglich und sich selbst wi-

dersprechend, dafs Gott sich körperlich mache. Denn Gott ist die erste Ursache, unendlich und allmächtig. Er kann also nicht Fleisch annehmend als endliches Wesen bestehen und die geistige Strafe des Menschen auf sich nehmen, von der nichts in der Schrift enthalten ist. — Bezöge sich die Weissagung auf den Messias, so müfste sie sich entweder auf den Ben Joseph oder auf den Ben David beziehen. (Vgl. die allg. Einl.) Der erstere wird im Anfange seiner Kriege sterben; es kommt ihm weder dasjenige zu, was von der Erhabenheit, noch was von der Erniedrigung des Knechtes Gottes gesagt wird. Der letztere kann noch viel weniger gemeint seyn. (Anführung mehrerer Stellen, welche von dem erhöhten Messias handeln.)" Diefs sind die aprioristischen Gründe, mit denen Abarbanel und mit ihm jeder natürliche Mensch die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung eines göttlichen Erlösers bekämpft, und seine Verwerfung der traditionellen Erklärung unserer Stelle rechtfertigt.

Dafs es den fleischlich Gesinnten unter den Juden dennoch schwer geworden sey, die Tradition zu verwerfen, zeigt die Paraphrase des Jonathan. Diese bildet ein Mittelglied zwischen der ältern, von den Besseren auch später beibehaltenen, und zwischen der neueren Erklärung. Jonathan (S. dessen Paraphrase unter andern in Lowths Comm. herausg. von Koppe z. d. St. und in *Hulsii theol. Jud.)* huldigt der Tradition insofern, als er die ganze Weissagung auf den Messias bezieht; dagegen sucht er seinem Widerwillen gegen die Lehre von einem leidenden und büfsenden Messias dadurch Genüge zu thun, dafs er Alles, was hier von dem Stande der Erniedrigung gesagt wird, durch die gewaltsamsten Verdrehungen und willkührlichsten Einschaltungen von dem Stande der Verherrlichung erklärt. Eine Spur der richtigen Auslegung findet sich jedoch vielleicht noch im 12ten Verse, wo Jonathan sagt, dafs der Messias seine Seele in den Tod geben werde, wenn er nicht etwa darunter blos den unerschrockenen Muth versteht, mit

dem der Messias in dem Kampfe gegen die Feinde des Bundesvolkes sich allen Gefahren aussetzen wird.

Jedoch diese Behandlungsart konnte nur Wenigen zusagen. Man ging daher weiter und suchte ein ganz anderes Subject für die Weissagung aus. Wie wenig man seiner Sache gewifs war, möge das Beispiel des Abarbanel zeigen, der zwei ganz verschiedene Erklärungen, von dem Jüdischen Volke und von dem Könige Josias, durchführt und dann seinen Lesern zwischen beiden die Wahl läfst. Nur in der Wahrheit ist Einigkeit und Sicherheit; der Irrthum führt Uneinigkeit und Schwanken mit sich. Dies geht aus der folgenden Aufzählung der verschiedenen später unter den Juden aufgekommenen Auslegungen dieses Stückes hervor. (Die vornehmsten Nichtmessianischen Ausleger d. St. finden sich aufser den Rabb. Bibeln in Original und Übersetzung abgedruckt bei Hulsius l. c. p. 339.) Man kann die Erklärer in zwei Hauptklassen abtheilen, 1) solche, die unter dem עֶבֶד יְהוָה ein Collectivum verstehen, und 2) solche, die die Weissagung auf eine einzelne Person beziehen. Die erste Classe zerfällt dann wieder in zwei Unterabtheilungen a) solche, die zum Subjecte das ganze Jüdische Volk im Gegensatze gegen die Heidenvölker und b) solche, die zum Subjecte den frommen Theil des Jüdischen Volkes im Gegensatze gegen den gottlosen machen. Diese Ansichten und ihre Vertheidiger wollen wir jetzt näher kennen lernen.

II. Unter den nicht Messianischen Auslegern ist am verbreitetsten die Meinung, dafs das Jüdische Volk Subject des Stückes sey. Diese Meinung findet sich schon in früher Zeit, was nicht befremden darf, da der Grund, welcher die Abweichung von der Messianischen Deutung erzeugte, schon früh vorhanden war. Da Origenes sich gegen einige gelehrte Juden dieser Stelle bedienen will, antworten sie: *ταῦτα πεπροφητεῦσθαι ὡς περὶ ἑνὸς τοῦ ὅλου λαοῦ καὶ γενομένου ἐν τῇ διασπορᾷ καὶ πληγέντος.* *(Origenes c. Cels. ed. Spencer l. I. p. 42).* Dieser Erklärung folgen R. Salomoh Jarchi, Abenesra,

Kimchi, Abarbanel, Lipmann (ספר נצחון fol. 131.). Die Grundzüge dieser Ansicht sind folgende. Die Weissagung soll das Elend des Volkes in seinem gegenwärtigen Exil, die Standhaftigkeit, mit welcher es dasselbe zur Ehre Gottes erduldete und sich nicht von seinem Gesetze und seiner Verehrung abführen liefs und das Glück und die Ehre und Herrlichkeit schildern, welche demselben zur Zeit der Erlösung zu Theil werden sollen. V. 1 — 10 sollen die Heidenvölker redend eingeführt werden und ein demüthiges und reuiges Bekenntnifs ablegen, dafs sie das Volk Gottes bisher verkannt und ungerechterweise wegen seiner Leiden verachtet haben, da es sich jetzt durch seine Verherrlichung zeige, dafs die Leiden von Gott nicht zur Strafe seiner Sünden über dasselbe verhängt worden. Wenn einige unter diesen Auslegern, wie Abenesra und Rabbi Lipmann, unter dem עֶבֶד יְהוָה nur den frommen dem Jehovah treu gebliebenen Theil der Nation verstehen, so begründet dies keine Hauptverschiedenheit, da auch sie den עֶבֶד יְהוָה in Gegensatz stellen gegen die Heidenvölker, nicht wie die Erklärer der folgenden Classe gegen den gottlosen oder minder gerechten Theil der Nation.

III. Andere nehmen die Benennung עֶבֶד יְהוָה als collectivische Bezeichnung der Frommen und finden in dem Stücke die Idee von einer Art stellvertretenden Genugthuung derselben für die Gottlosen. Diese Ausleger kommen der richtigen Erklärung in so fern näher, als sie nicht, wie die der vorigen Classe, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung entweder durch uneigentliche Erklärung, oder wie Kimchi, durch die ungereimte Bemerkung entfernen, dafs sie ein den Heidenvölkern in den Mund gelegter Irrthum sey; sie entfernen sich insofern von derselben, als sie das, was einem bestimmten Subjecte zukommt, verallgemeinern und wie es dem Stolze des natürlichen Menschen angenehm ist, blofsen Menschen dasjenige zutheilen, was nur dem Gottmenschen zukommt. Am bestimm-

testen hat diese Ansicht ausgesprochen der Glossator zu dem sehr häufig gedruckten Buche עין יעקב oder עין ישראל enthaltend allerhand Erzählungen aus dem Talmud. Er sagt: „es ist billig anzunehmen, dafs das ganze Stück eine Weissagung hinsichtlich der Gerechten sey, welche durch Leiden heimgesucht werden." Er macht darauf zwei Classen von Gerechten, solche die überhaupt vieles Leiden und vieles Elend ertragen müssen, und solche die öffentlich hingerichtet werden, wie Rabbi Akibah und Andere. Er will, dafs der Prophet die Würde beider Classen von Gerechten zeige, welchen beiden der Name eines Knechtes Gottes mit Recht zukomme. — Ähnlich R. Alschech. Er bezieht, wie wir schon gesehen haben, Cap. 52 v. 13 — 15 allein auf den Messias und auf seine durch grofse Leiden erworbene Herrlichkeit. Dann soll der Prophet im Namen des ganzen Israel reden, Gottes Rede billigen und bekennen, dafs ihm durch diese Erklärung Gottes über die Leiden des Messias ein Licht aufgegangen sey über die Leiden der Frommen überhaupt. Sie sehen ein, dafs das Urtheil von den Leiden auf die Schuld nichtig und voreilig gewesen sey und wollen fortan, wenn sie einen Gerechten leiden sehen, an keine andere Ursache denken, als dafs er ihre Krankheiten trage und dafs seine Züchtigungen ihnen zum Heile gereichen. Der עֶבֶד יְהֹוָה soll also gleichsam eine Personification der Gerechten seyn. — Wahrscheinlich liegt eine ähnliche Ansicht auch denjenigen Stellen im Talmud zu Grunde, wo einiges aus unserer Weissagung auf den Moses, anderes auf den Rabbi Akiba bezogen wird, den die Juden als Märtyrer verehren. Es scheint nicht, dafs man die Weissagung auf den Moses oder Akiba beschränkte, sondern man bezog sie nur auf sie, insofern sie zu dem Collectivum, welches das Subject bilden soll, gehörten.

IV. Verhältnifsmäfsig am wenigsten Vertheidiger fand bei den Juden die Ansicht, welche ein einzelnes Subject aufser dem Messias zum Gegenstande der Weissagung macht. Wir sahen schon oben, dafs Abarbanel neben der Erklärung vom

Jüdischen Volke noch eine andere vom Könige Josias vorträgt. Vom Jeremias erklärte den ganzen Abschnitt Rabbi Saadias Haggaon.

Jedoch ist es den Rabbinen nicht gelungen, durch alle diese Bemühungen die richtige Auslegung gänzlich zu verdrängen und so der Stelle alles Gefährliche zu nehmen. Unter den Cabbalistischen Juden ist sie noch die herrschende. In zahlreichen Fällen bildete gerade dieses Capitel den ersten Grund der christlichen Überzeugung von Proselyten aus dem Judenthum. So sagt *Jo. Isaac. Levita* in der Schrift: *defensio veritatis Hebraicae S. Sc. p.* 82. *Ingenue profiteor illud ipsum caput ad fidem Christianam me perduxisse. Nam plus millies caput illud perlegi, contuli accurate cum multis translationibus. Deprehendi centies plus de Christo mysteria in textu Hebraeo contineri, quam ulla alia in versione reperiantur.* Viele ähnliche Fälle liefern die Berichte der Judenmissionare, besonders die des Callenbergischen Instituts.

2) Geschichte der Auslegung bei den Christen.

Bei den Christen hat die Auslegung ungefähr denselben Gang genommen wie bei den Juden. Ähnliche Ursachen haben bei beiden ähnliche Wirkungen hervorgebracht. Bei beiden wurde die richtige Erklärung dann verlassen, als die herrschende Gesinnung mit dem Resultate derselben in Gegensatz getreten war. Auch findet sich im einzelnen zwischen den verschiedenen Erklärungsweisen bei beiden eine grofse Ähnlichkeit.

I. Es läfst sich schon von vorn herein nichts anders denken, als dafs die Christliche Kirche so lange sie Christum besafs, ihn auch hier fand, wo er so deutlich und klar uns vor Augen gestellt wird, dafs sie, so lange sie überhaupt die Auctorität Christi und der Apostel anerkannte, auch hier ihren bestimmten mehrfachen Zeugnissen folgen mufste. Und so finden wir es denn auch. Aufser einem gewissen Schlesier Seidel, der in gänzlichem Unglauben befangen behauptete, dafs der Mes-

sias niemals gekommen sey und niemals kommen werde (vgl. Jac. Martini *l.* 3. *de tribus Elohim p.* 592), und Grotius, welche beide den Jeremias zum Subjecte des Stückes machen wollten, hat es 17 Jahrhunderte hindurch in der Christlichen Kirche Niemand gewagt die Messianische Erklärung in Zweifel zu ziehen. Vielmehr galt diese Stelle unter den Messianischen Weissagungen immer für die deutlichste und herrlichste. Wir wollen aus der grofsen Masse der Zeugnisse hier einige anführen. Augustinus sagt *de civitate dei l.* 18 *c.* 29 *(t. II. p.* 194 *ed. Tauchn.): Jesaias inter illa, quae arguit iniqua et justa praecepit, et peccatori populo mala futura praedixit, etiam de Christo et ecclesia, h. e. de rege et ea, quam condidit civitate, multo plura, quam ceteri prophetavit: ita ut a quibusdam evangelista, quam propheta potius diceretur.* Er führt dann zum Beweise unsere Stelle an und schliefst mit den Worten: *Verum ista sint satis: et in eis sunt exponenda nonnulla; sed sufficere arbitror, quae ita sunt aperta, ut etiam inimici intelligere cogantur inviti.* Auf ähnliche Weise spricht er sich aus *de consensu Evangelistarum l. I. c.* 31 *(opp. ed. Clerici t. III p.* 2 *p.* 15.*).* Theodoret bemerkt zu d. St. *(opp. ed. Hal. t. II p.* 358*)* ἐν τοῖς ἑξῆς τὴν ταπείνωσιν αὐτοῦ τὴν μέχρι θανάτου παριστᾷ· μεγίστη δὲ τοῦ πνεύματος ἁγίου ἡ ἐνέργεια· τὰ γὰρ μετὰ πολλὰς γενόμενα γενεὰς οὕτω τοῖς ἁγίοις προφήταις προέδειξεν, ὡς μὴ λέγειν ἐκείνους ἠκούσαμεν, ἀλλ' εἴδομεν. Ebenso erklären sich Justinus, Irenaeus, Cyrillus Alexandrinus, Hieronymus. Aus der Evangelischen Kirche führen wir hier nur die Zeugnisse von zweien ihrer Gründer an. Zwingli sagt in *adn. ad h. l. (opp. t. III Tur.* 1544 *fol.* 292*): Quae nunc sequuntur, adeo clarum Christo testimonium praebent, ut ipse nesciam an uspiam scripturarum quicquam aut constantius inveniatur, aut clarius dici quicquam posset. Frustra enim omnia pertentat Judaeorum pervicacia.* Luther bemerkt z. d. St. *(opp. ed. Lips. t. VII p.* 352.*):* Und ist freilich in der ganzen Schrift

des A. T. kein klärerer Text oder Weissagung beide von den Leiden und von der Auferstehung Christi, als in diesem Capitel. Darum es billig allen Christen wohl bekannt seyn sollte, ja auch auswendig können sollten, unseren Glauben zu stärken und zu vertheidigen, allermeist wider die halsstarrigen Juden, welche diesen ihren einen verheifsenen Christum verläugnen, allein um des Ärgernisses willen seines Kreuzes."

Erst dem letzten Viertel des vorigen Jahrh. war es vorbehalten, die Messianische Erklärung zu verwerfen. Man konnte dieselbe nicht länger beibehalten. *) Denn enthält diese Stelle eine Messianische Weissagung, so bietet ihr Inhalt eine so auffallende Übereinstimmung mit der Geschichte Christi dar, dafs ihr Ursprung unmöglich auf natürliche Weise erklärt werden kann. Damit stürzt denn aber das ganze Gebäude der Gegner zusammen, welches auf der Unmöglichkeit oder Unerweislichkeit jeder übernatürlichen Einwirkung auf die innere oder äufsere Natur, der Weissagungen und der Wunder beruht. Man sann daher auf Aushülfe und fand diese um so leichter, da man an den Juden schon würdige Vorgänger hatte, deren Erklärungen und Gegengründe man nur sich anzueignen und ihnen den Schein der Gründlichkeit durch gelehrte Ausstattung geben durfte.

Die Nichtmessianischen Auslegungen unter den Christen, zerfallen, wie die unter den Juden, in zwei Hauptclassen: 1) solche, denen die Hypothese zu Grunde liegt, dafs das Subject der Weissagung ein Collectivum sey. 2) solche, welche unter dem Knechte Jehovahs ein einzelnes Individuum aufser dem

*) Der Verf. der Abhandlung über die Mess. Zeiten in Eichhorns Bibl. d. bibl. Litt. Bd. 6 gesteht p. 655 ganz offen, die Messianische Erklärung werde unter den Exegeten bald allgemeinen Beifall finden, wenn man nicht in den letzteren Jahrzehenden zu der Überzeugung gelangt sey, „dafs die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie ohne besondere göttliche Eingebung wissen und erwarten konnten."

Messias verstehen. Die erste Erklärung zerfällt dann wieder in verschiedene Unterabtheilungen a) die Auslegung vom ganzen Jüdischen Volke; b) die Auslegung vom Abstractum des Jüdischen Volkes; c) die Auslegung von dem frommen Theile des Jüdischen Volkes; d) die Auslegung von dem Priesterstande und e) die Auslegung von dem Prophetenstande!!

II. Verhältnifsmäfsig die meisten Anhänger zählt unter den Nichtmessianischen Erklärern die Hypothese vom ganzen Jüdischen Volke. Zu ihr bekennen sich unter andern Döderlein in der Vorr. und den Anm. zu der 3ten Ausg. des Jesaias, doch also, dafs er noch zwischen dieser und der früher mit Eifer von ihm vertheidigten Messianischen Auslegung schwankt, Schuster (in einer besondern Abhandlung über dieses Stück. Gött. 1794.), Telge, Stephani (in den Gedanken über die Entstehung und Ausbildung der Idee von einem Messias. Nürnberg 1787), der Verf. der in einem unwürdigen Tone geschriebenen Briefe über Jes. 53 in dem 6ten Bande der Eichhornschen Bibliothek, Eichhorn in seiner Bearbeitung der Propheten, Rosenmüller in der 2ten Ausg. seines Commentars, Anderen die früher von ihm selbst zuerst empfohlene Erklärung vom Prophetenstande überlassend, und viele Andere. Im Ganzen ist diese Hypothese ganz dieselbe geblieben, wie wir sie bei den Juden kennen gelernt haben. Der einzige Unterschied ist nur der, dafs diese Ausleger unter den Leiden des Knechtes Gottes die Leiden des Jüdischen Volkes im Babylonischen Exil verstehen, während die Jüdischen Ausleger darunter die Leiden des Jüdischen Volkes in dem gegenwärtigen Exil verstanden. Auch sie nehmen an, dafs v. 1 — 10 die Heidenvölker redend eingeführt werden, sie sollen das reuige Geständnifs ablegen, dafs sie Israel verkannt haben, und jetzt einsehen, dafs seine Leiden nicht Strafen seiner Sünden seyen, sondern dafs es für ihre Sünden stellvertretend gelitten habe.

III. Die Hypothese von dem Abstractum des Jüdischen Volkes, im Gegensatze gegen seine einzelnen Glieder, bei der

man

man sich eigentlich gar nichts denken kann, weil ja das Ganze nur aus seinen Theilen besteht, und daher das Abstractum nicht schuldlos seyn kann, wenn alle seine Glieder schuldig sind, noch weniger stellvertretende Leiden für dieselben übernehmen, ist ihrem Urheber (Eckermann theol. Beiträge Bd. 1 H. 1 p. 192 sqq.) eigenthümlich geblieben und hat weiter keine Vertheidiger gefunden. Vergl. dagegen die Briefe über Jesaias 53 l. c. p. 192 sqq.

IV. Die Hypothese von dem frommen Theile des Jüdischen Volkes im Gegensatze gegen den gottlosen ist besonders vertheidigt von Paulus, Memorabilien Bd. 3 p. 175—92 und Clavis zum Jesaias.*) Die Grundansicht ist folgende: der fromme Theil des Volkes wurde nicht wegen seiner eignen Sünden, sondern wegen der Gottlosen, welche sich im Exil durch ihren Abfall von der Jehovahsreligion ein besseres Loos zu verschaffen wufsten, mit bestraft und ins Exil geführt. Die Gottlosen machten daraus den Schlufs, die Hoffnung der Frommen, dafs Jehovah ihnen helfen werde, sey vergeblich gewesen. Da aber das Exil zu Ende ging und die Frommen zurückkehrten, sahen sie ein, dafs sie geirrt hatten und dafs diese Hoffnung wohl gegründet sey. Daher beklagen sie voller Reue, dafs sie nicht längst Bufse gethan haben.

V. Die Hypothese von dem Priesterstande ist vertheidigt worden von dem Verf. der „ausführlichen Erklärung der sämmtlichen Weissagungen des A. T." 1801, hat aber sonst auch weiter keine Anhänger gefunden.

VI. Die Hypothese von dem Collectivum der Propheten wurde zuerst aufgestellt von Rosenmüller in der Abhandlung: Leiden und Hoffnungen der Propheten Jehovahs, in Gablers neuestem theol. Journal vol. II p. 4. p. 333 ff.**) Aus sei-

*) Ihm tritt Ammon bei, Christologie p. 108 ff.

**) Auch Gabler bekennt sich zu dieser Hypothese l. c. p. 365.

ner Verlassenschaft ist sie dann übergegangen an De Wette *(de morte J. Chr. expiatoria p. 28 sqq.)* und Gesenius.

VII. Unter den Erklärungen, welche die Weissagung auf ein einzelnes Individuum aufser dem Messias beziehen, hat fast keine aufser ihrem Urheber einen andren Anwald gefunden. Wir führen sie hier blos auf, um an einem Beispiele zu zeigen, wohin sich der Scharfsinn verirrt, wenn er sich von dem Wahrheitssinne losreifst. Der König Usias (Augusti, der aber wahrscheinlich später bei veränderter theologischer Überzeugung diese Ansicht aufgegeben haben wird und schon damals erklärte, dafs die Weissagung, wenn nicht auf den Usias, auf Niemanden anders, als auf Jesum bezogen werden könne), der König Hiskias (Konynenburg und Bahrdt), der Prophet Jesaias selbst, (Stäudlin. Dagegen Spohn in einem Programm. Wittenb. 1794. 4.), ein unbekannter Prophet, den die Juden im Exil getödtet haben sollen (ein Ungenannter in Henkes Magazin Bd. I H. 2.), der Davidische Königsstamm, welcher unschuldig gelitten habe, als die Kinder des unglücklichen Königes Zedekias auf Nebucadnezars Befehl niedergemacht worden (Bolten zu Apgsch. 8, 33.) die Maccabäer, (ein Ungenannter in den Theologischen Nachrichten J. 1821 S. 79 sqq.).

Jedoch hat es auch der richtigen Auslegung nicht an zahlreichen und tüchtigen Vertheidigern gefehlt, die sich nicht von dem verkehrten Geiste der Zeit fortreifsen liefsen. Unter den neueren Commentatoren zum ganzen Jesaias sind der Messianischen Auslegung treu geblieben Cube, Dathe, Döderlein (der jedoch in der letzten Ausgabe seiner Übersetzung schwankt) Hensler, Hezel, Kocher, Koppe, Lowth, Michaelis, v. d. Palm, Rieger, Vaupel. Aufserdem sind ihre Hauptvertheidiger folgende: *) Hefs in der Gesch. d. Könige von Juda und in der

*) Gewissermaafsen ist zu den Vertheidigern der Messianischen Erklärung auch Bertholdt zu zählen, welcher annimmt, dafs unsere Stelle von dem idealischen Messias handele, welcher als mit den bit-

Schrift: vom Reiche Gottes. M. F. Roos, Jesus der Erlöser der Menschen Jes. 53, Tüb. 1788. 8. Storr, *dissertatio, qua insigne de Christo oraculum Jes.* 53 *illustr.* Tub. 1790. 4. (sehr gründlich, aber ermüdend durch die nutzlose Anhäufung von Citaten und mit manchen gezwungenen Erklärungen) vgl. dessen Erklärung des Briefes an die Hebräer S. 475 sqq. Jo. Imm. Hansi *commentatio phil. theol. in vat. Jes.* 53, *Lips.* 1791. 8. (eine fleifsig gearbeitete Abhandlung) Martini *commentatio philologico-critica in locum Jesaiae c.* 53. *Rostochii* 1791. 8. (gehört in philologischer Hinsicht zu dem ausgezeichnesten, was überhaupt über das A. T. geschrieben worden ist; jedoch haben die theologischen Ansichten des sich zur Neologie hinneigenden Verf. auf die Erklärung einen nachtheiligen Einflufs ausgeübt. So läugnet er z. B. das Vorhandenseyn der Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung in unserem Stücke, die doch selbst Gesenius nicht umhin kann in demselben anzuerkennen.) *Nova commentatio in locum Jes.* 53, *quam praeside Dresdio* — — — C. F. A. Werner. Witt. 1793. (nicht sehr bedeutend und zu viel einräumend), Spohn in der angef. Diss. gegen Stäudlin, ein Ungenannter (Schleusner?) in der Göttingischen Bibliothek für theologische Litteratur Bd. 1 S. 118 sqq. *Disputatio polemico-theologica in cap. Jesaiae* 53, *quam praes. A. Hylander — auctor Olaus Sunden. Lundae* 1803. (nicht bedeutend — hauptsächlich gegen die Hypothese von Paulus gerichtet.) Lindemann in einer Abhandlung in Henkes Museum II, 4. Ein Ungenannter in der *Bibliotheek van Theologische Letterkunde voor het Jaar* 1805 *p.* 485 — 531. Kruiger, *commentatio de verisillima orac. Jes.* 53 *interpretandi ratione. Lips.* 1809. 4. (enthält manche recht gute allgemeine Bemerkungen, besonders über die natürlichen Ursachen der Entstehung der Idee von einem leidenden Messias) Jahn *appendix ad*

tersten Mühseligkeiten kämpfend und leidend dargestellt werde. Vgl. dessen *dissertatio de ortu theolog. vet. Hebr. 1 p.* 135 *ff.* Einl. 4 p. 1383.

Hermeneuticam fasc. II p. 1 — 66. Zöllich, das Orakel von Christo vom Geiste der Weissagung ausgesprochen durch den Propheten Jesaias Cap. 52. 53, in Zimmermanns und Heidenreichs Monatsschrift für Predigerwissensch. Bd. 4 p. 121 sqq. Keller, in einer Abhandlung in Bengels Neuem Archiv für die Theol. Bd. II p. 151 sqq. und p. 253 sqq. (lobenswerth, doch hat sich der Verf. zuviel auf Widerlegung der sich selbst widerlegenden Eckermannschen und Eichhornschen Verdrehungen eingelassen) Steudel *observationes ad Jes.* 53 in zwei Academischen Abhandl. Tüb. 1825. 26 (eine treffliche Abhandlung; die Darstellungsweise etwas ermüdend.).

Wir setzen vorläufig die Messianische Erklärung als die richtige voraus, indem die Widerlegung der ihr entgegenstehenden Erklärungen erst nach Erklärung des Stückes gegeben werden kann. Zu dieser wollen wir nach einigen Vorbemerkungen übergehen, und nach Beendigung derselben die Messianische Deutung als die richtige erweisen.

Wir sahen schon in den allgemeinen Vorbemerkungen, dafs der Hauptgegenstand des zweiten Theiles der Weissagungen des Jesaias die Befreiung des Volkes Gottes ist, und zwar eine doppelte, die Befreiung aus dem Babylonischen Exil und die Befreiung aus Sünde und Irrthum. Beide Befreiungen sind nicht strenge von einander geschieden; jedoch läfst sich im Allgemeinen bemerken, dafs in dem ersten Theile bis Cap. 49 die erstere, in dem zweiten Theile die letztere in der Anschauung des Propheten die vorherrschende ist. Jede dieser Befreiungen sollte durch einen Knecht und Gesandten Jehovahs ausgeführt werden, die erste durch Cyrus, die zweite durch Christum. Den ersten hatte der Prophet in dem vorhergehenden schon so deutlich geschildert, dafs kein Zug mehr nachzutragen übrig war. Auch den letzteren, den Knecht und Erwählten Gottes, den, den seine Seele liebt, Israel durch den Gott sich herrlich erweist, hatte er nicht vergessen. Aber die Züge, die er bis jetzt angegeben, reichten nicht hin zu einem voll-

kommnen Bilde. Er hatte ihn geschildert, als den göttlichen Lehrer und Gesandten, der von Gott mit reichen Gaben ausgerüstet sich selbst erniedrigte und sanftmüthig und demüthig erschien das Verlorene zu suchen; er hatte ihn geschildert als herrlichen König, der ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit gründen, die Gränzen desselben stets erweitern, alle Heidenvölker darin aufnehmen, seine Mitglieder reichlich segnen, und die Verächter seines Namens schwer bestrafen werde. Aber ein großser Zug fehlte noch in dem Bilde. Er hatte verkündet, dafs Cyrus die leibliche Befreiung herbeiführen werde durch seine kriegerische Tapferkeit und durch die von Jehovah ihm verliehenen Siege; aber die Art und Weise der geistigen Befreiung war ihm noch nicht gegeben worden. Zwar hatte er schon von der tiefsten Erniedrigung des Messias geredet; er hatte die schweren Leiden und den Hohn und die Verachtung des Volkes vorhergesagt, welche den Knecht Gottes treffen werden (Cap. 50.). Aber er hatte nicht gesagt, dafs grade diese Leiden die einzige bewirkende Ursache unseres Heiles seyn sollten. Erst hier also vollendet er das Bild, indem er verkündet, dafs er, Priester und Opfer zugleich, uns durch sein Blut entsündigen und sich selbst Gott zum Opfer für unsere Sünden darbringen, dafs er unsere Schwachheiten tragen und durch seine Wunden unsere Wunden heilen solle. Drei Ämter waren in der Theokratie von Gott angeordnet, das prophetische, das priesterliche, das königliche; in einem höheren und vollkommneren Sinne sollte der Messias alle drei in seiner Person vereinigen.

Der Inhalt und Gang der Weissagung ist folgender. In v. 13 — 15 des 52ten Cap. redet Jehovah. Sie enthalten einen kurzen Inbegriff dessen, was im 53ten Capitel weiter ausgeführt wird. Auf die allertiefste Erniedrigung des Knechtes Gottes soll seine höchste Verherrlichung folgen; die Völker der Erde sollen durch ihn erlöst werden, ihre Könige ihm ehrfurchtsvoll sich unterwerfen. In Cap. 53 v. 1 — 10 übernimmt der Prophet die Rede. Der erste Vers steht aufser dem Zusammenhange

und enthält eine Art von Einleitung oder bedauerndem Ausrufe. Indem der Prophet alle, die den zukünftigen und die den erschienenen Messias predigten, mit einschliefst, verkündet er, dafs viele ihrer Predigt nicht glauben, viele die herrliche Äufserung der göttlichen Allmacht und Gnade nicht als solche anerkennen werden. Dann setzt er v. 2 die Rede fort, nur mit dem Unterschiede, dafs er sich von nun an als Mitglied des Volkes betrachtet, oder vielmehr als ein Mitglied des besseren Theiles desselben, der den anfangs in seiner Niedrigkeit verkannten Erlöser nach seiner Verherrlichung als seinen Heiland und Seligmacher erkannte, und einsah, dafs sein Leiden nur zu unserem Heile von ihm übernommen worden. In Niedrigkeit, dies ist der Inhalt, ohne allen äufseren Glanz, wird der Knecht Jehovahs einhergehen. Leiden, schwerer wie sie je einen Menschen getroffen, werden ihn treffen. Willig und geduldig wird er sie übernehmen. Durch einen gewaltsamen Tod wird er endlich hinweggerafft werden. Die noch nicht gesättigte Wuth seiner Feinde wird ihn, den Gerechten, den Unschuldigen, obgleich vergeblich, noch im Tode beschimpfen wollen (v. 2. 3. 7 — 9). Das Volk, seine Leiden sehend und die Ursache derselben nicht kennend, glaubte, dafs dieselben die verdiente Strafe für seine eignen Missethaten seyen, aber — das sehen die Redenden jetzt ein — mit Unrecht. Nicht seine, sondern unsere Missethaten wurden an ihm gestraft. Sein Leiden war ein freiwillig zum Heile der Menschen übernommenes, die ohne dasselbe dem Verderben preisgegeben waren. Gott selbst wollte auf diese Weise diejenigen wieder mit sich vereinigen, die von ihm getrennt auf ihren eignen Wegen einhergingen v. 4 — 6. Grofse Herrlichkeit ist ihm bestimmt, nachdem Jehovah durch das freiwillig dargebrachte Opfer seines Lebens versöhnt worden. Die Erkenntnifs und Liebe Gottes wird durch ihn auf Erden gegründet, eine zahlreiche Gemeinde gesammelt werden. V. 10. In v. 11 und 12 tritt dann Jehovah wieder redend auf und bestätigt das von dem Propheten Gesagte.

Cap. 52 v. 13.

Jehovah redet. Die Ausleger theilen sich, indem die einen annehmen, dieser Vers hange mit dem vorigen zusammen, die anderen, es beginne mit demselben ein ganz neues, gar nichts mit dem vorigen gemein habendes Stück. Die erstere Meinung ist unstreitig die richtigere. Zwar hatte sich der Prophet in dem vorigen Abschnitte Cap. 52 v. 1 — 12 vorzugsweise mit der näheren Errettung aus dem Babylonischen Exil beschäftigt. Doch lag unter der Hülle der leiblichen zugleich die geistige Befreiung verborgen. So wie nun in dem vorigen Stücke die Befreiung, so tritt in diesem der Urheber derselben vor sein geistiges Auge. Richtig Calvin: *Postquam Jesaias de restitutione ecclesiae locutus erat, transit ad Christum, in quo omnia colliguntur. Loquitur de prospero ecclesiae successu, qui cum minime appareret, eos revocat ad suum regem, a quo omnia restituenda sunt eumque exspectari jubet.* Siehe mein Knecht wird wohl regieren; hoch und erhöht seyn und sehr erhaben. Die Propheten verfahren nicht wie die Geschichtschreiber, welche das Frühere dem Späteren vorausgehen lassen, sondern sie führen gleich in *medium rem* und beginnen oft damit, womit sie endigen sollten. Dies finden wir auch hier; statt mit der Erniedrigung beginnt der Prophet mit der Verherrlichung. Durch das הִנֵּה deutet der Prophet an, dafs sich ihm ein neuer Gegenstand darbietet. Jehovah zeigt gleichsam auf den gegenwärtigen Messias hin, wie dies aus dem folgenden Verse hervorgeht, wo der Messias angeredet wird. Als den Zeitpunct, in welchem sich der Prophet in der inneren Anschauung befindet, hat man den zwischen den Leiden und der Verherrlichung des Messias zu nehmen. Die Verherrlichung wird hier und in dem folgenden meist durch futura, das Leiden durch praeterita bezeichnet. Das Verbum הִשְׂכִּיל hat eine doppelte Bedeutung, weise handeln, und

glücklich seyn, deren Zusammentreffen sich aus der herrschenden Ansicht der Hebräer von dem Causalzusammenhange zwischen Weisheit = Frömmigkeit und Glück, Thorheit = Gottlosigkeit und Unglück erklärt. Die alten Übersetzer haben, hier fast alle die erstere angewandt, (Alex. συνήσει. Aq. Symm. ἐπιστημονισθήσεται. *Vulg. intelliget. Syr.* ܢܣܬܟܠ) und ihnen sind mehrere ältere Ausleger z. B. Joh. H. Michaelis in den bibl. Hal. gefolgt. Die neueren Ausleger dagegen haben nach dem Vorgange des Chaldäers, welcher übersetzt יצלח, *prospere aget*, meist die zweite Bedeutung erwählt, indem sie sich besonders auf den Paralelismus mit dem zweiten Gliede berufen. Man thut aber wohl am besten beide Bedeutungen zu verbinden: er wird wohl regieren, wodurch zugleich die glückliche und die weise Regierung seines Reiches durch den verherrlichten Messias angezeigt wird, der wie gewöhnlich unter dem Bilde eines mächtigen Königes erscheint. In dieser Bedeutung kommt das Verbum unleugbar von dem Messias vor Jerem. 23, 5. Vgl. aufserdem 1 Reg. 2, 3. In dem zweiten Gliede vereinigt der Prophet alle Verba der Hebräischen Sprache, welche Höhe bezeichnen und setzt noch das מְאֹד hinzu, um die Herrlichkeit der Erhöhung des Messias recht nachdrücklich hervorzuheben.

V. 14. Da dieser Vers enge mit dem 15ten zusammenhängt, so geben wir hier gleich die Übersetzung beider: So wie viele vor meinem Knechte zurückstaunten — also entstellt war sein Antlitz, dafs es kein Menschenantlitz, seine Gestalt, dafs sie keine Menschengestalt mehr war: so wird er viele Heidenvölker besprengen; Könige werden vor ihm ihren Mund verschliefsen; denn was ihnen nie verkündet worden, sehen sie und was sie nicht gehört haben, vernehmen sie. V. 14 enthält den Vordersatz, v. 15 den Nachsatz. Der S.: so wie die Erniedrigung des Menschensohnes die aller-

gröſste war, so wie er von Allen, die ihn in derselben sahen, verabscheut wurde, so wird auch seine Verherrlichung die allergröſste seyn; Völker und Könige werden sich ihm ehrfurchtsvoll unterwerfen. Das כֵּן *sic, adeo* bezeichnet nicht die *Apodosis*, welche erst mit v. 15 beginnt, sondern es bezieht sich auf das vorhergehende Glied; es wird der Grund angegeben, warum viele zurückstaunten und die Worte von כֵּן an bis zu Ende des Verses sind in Parenthese zu setzen. Jehovah wendet sich im Vordersatze mit der Anrede an den Messias — עָלֶיךָ; im Nachsatze redet er dann wieder von ihm in der dritten Person — יַזֶּה und עָלָיו. Ein solcher schneller Personenwechsel ist überhaupt in den poetischen und prophetischen Schriften sehr häufig; hier ist er aber noch besonders dadurch veranlaſst worden, daſs in dem Zwischensatze, der die Ursache des Zurückstaunens angibt, und nicht an den Messias gerichtet ist, die zweite Person nicht gebraucht werden konnte. Das Verbum שָׁמֵם mit עַל staunen über jemanden, ob aus Bewunderung oder aus Abscheu, muſs durch den Zusammenhang bestimmt werden. In letzterer Bedeutung wie hier z. B. Jerem. 18, 16. 19, 8. Das Wort מִשְׁחַת eigentlich *nomen*, abzuleiten von שׁחת verderben, *corruptio;* hier aber steht es als *Abstractum pro concreto* Entstellung für entstellt. Die Form ist eigentlich מִקְטָל mit Kametz (vgl. Gesen. Lehrg. p. 494) und das מִשְׁחַת mit Patach ist *stat. constructus*, der auſser dem Genitiv auch vor Präpositionen steht, hier vor מִן, wie Jes. 23, 23. Hos. 7, 5 und öfter (vgl. Gesen. Lehrg. p. 679.) Das מִן in מֵאִישׁ und מִבְּנֵי אָדָם faſst man am beſsten negativ oder privativ auf und nimmt dann dabei eine Auslassung des Infinitivs הֱיוֹת an. Sein Antlitz ist entstellt von dem Antlitze eines Mannes d. h. so daſs es kein Antlitz eines Menschen mehr ist und seine Gestalt, daſs sie keine menschliche mehr ist. Das מִן häufig durch: so daſs nicht aufzulösen. So Jerem. 23, 1: er hat

dich verworfen, מִמֶּלֶךְ vom Könige d. h. daſs du nicht König bist. Jerem. 2, 25: halt ab deinen Fuſs מִיָּחֵף, daſs er nicht bloſs sey. Jes. 7, 8 מֵעָם, so daſs es kein Volk mehr ist, מֵעִיר, so daſs es keine Stadt mehr ist. (vgl. Gesenius p. 786. *Storr observationes ad analogiam et syntaxin p.* 253. Ewald, Gramm. p. 599.) Vollständig würde der Satz lauten. כֵּן מִשְׁחַת מַרְאֵהוּ מִהְיוֹת מַרְאֵה אִישׁ וְתֹאֲרוֹ מִהְיוֹת תֹּאַר אָדָם. Es ist aber den Hebräern gewöhnlich in Vergleichungen, wenn dieselbe Sache zweimahl genannt werden müſste, sie zum zweitenmahle auszulassen; zu vgl. z. B. Ps. 18, 34. Ps. 110, 3 und andere Beispiele bei Schnurrer *dissertationes philologicae p.* 169 und bei Lowth *de s. poesi Hebraeorum p.* 207 *ed. II Gött.* Wenn eine Sache ganz ausgeartet und entstellt ist, so pflegen die Hebräer zu sagen, sie sey nicht, was sie sey. Ganz paralel unserer Stelle ist z. B. Ps. 22, 7: „ich bin ein Wurm und kein Mensch;" zu vgl. ferner Deut. 32, 21 לֹא עָם ein Volk, das nicht den Namen eines Volkes verdient, *gens contemtissima.* Jes. 55, 2 לֹא לֶחֶם, *panis vilis*, und endlich Cap. 53 v. 3. Viele Ausleger nehmen das מִן comparativisch in der Bedeutung *prae*, vor. Sie lösen den Satz also auf: כֵּן מִשְׁחַת מַרְאֵהוּ מִמַּרְאֵה אִישׁ וְתֹאֲרוֹ מִתֹּאַר בְּנֵי אָדָם. Sein Antlitz war entstellter, als das eines Mannes u. s. w. Allein es fällt in die Augen, daſs die erstere Erklärung einen weit stärkeren und daher angemesseneren Sinn gibt. Das תֹּארוֹ steht für das regelmäſsige תָּאֳרוֹ ebenso wie Jes. 1, 31 פֹּעֲלוֹ f. פָּעֳלוֹ (vgl. Gesenius p. 571.). — In dem אִישׁ und בְּנֵי אָדָם finden mehrere Ausleger, wie Jahn, eine Steigerung und einen Gegensatz. אִישׁ soll nämlich die Vornehmen und בְּנֵי אָדָם die Geringen bedeuten. Allein obgleich dieser Gegensatz allerdings zuweilen unläugbar statt findet, so würde er doch hier offenbar den Sinn sehr schwächen und man muſs daher annehmen, daſs die beiden Ausdrücke hier, wie oft, ganz synonym

stehen. Was nun den Sinn der ganzen Parenthese betrifft, so bemerken die Ausleger mit Recht, dafs man die Entstellung des Antlitzes und der Gestalt nicht blos auf die körperliche Entstellung des Messias beziehen, sondern sie zugleich bildlich und uneigentlich auffassen müsse. Nach v. d. Palm liegt das Bild eines Kranken zu Grunde, der durch eine schwere Krankheit ganz entstellt ist. So wie seine Bekannten erschrecken, wenn sie ihn sehen, so entsetzte man sich vor dem Anblicke des Messias. Luther: „Der Prophet redet nicht von der Gestalt Christi seiner Person nach, sondern von der politischen und königlichen Gestalt eines Regenten, der ein irdischer König werden soll und nicht in königlicher Gestalt einhergeht, sondern als der geringste Knecht aller Knechte, so dafs man keinen verachteteren Menschen als ihn in der Welt gesehen hat." Allein darin irren die meisten Ausleger, dafs sie den bildlichen Ausdruck einzig und allein auf die Niedrigkeit und Geringheit des Messias, und nicht zugleich auf seine Leiden beziehen. So schon Hieronymus *t. IV p.* 1 *p.* 612 *ed. Vallarsi. t. V ed. Francof.*: „*non quo formae significet foeditatem, sed quo in humilitate venerit et paupertate*", und Martini, dem die neueren Ausleger, wie gewöhnlich folgen: „*sententia loci non proprio sensu ad vultus foeditatem, sed ad conditionem externam universam tenuem, vilem et abjectam referenda.*" Dafür ist der Ausdruck viel zu stark. Auch wird hier ja ein *Compendium* des Nachherigen gegeben und man sieht nicht ein, warum hier grade nur auf das Geringere Rücksicht genommen werden sollte. Passend Calvin: „*Sic prodiit in mundum, ut passim contemtibilis esset. Delituit ejus gloria sub humilitate carnis. Atque haec causa stuporis fuit, quod sine ullo splendore inter homines versaretur, nec redemtorem eo statu et habitu venturum Judaei existimarent. Cum ad crucem ventum esset, illic longe plus stuporis fuit.*" Und v. d. Palm: „*Wie kunnen deze uitdrukkingen niet geheel verklaren van de unanzienlicke geringheid en armoede*

onzes Verlossers; wij moeten hem ons voorstellen in zijn lijden, en onder hetzeloe, in de verschrikkelijkste versmading en ellende, en dan kunne wij de sterke gezeyden van den Profeet wettigen." Die Niedrigkeit und das Kreuz Christi war den Juden ein Ärgernifs 1 Cor. 1, 23 und bleibt es noch jetzt für Viele.

V. 15. Das Verbum נָזָה bedeutet an allen den zahlreichen Stellen, wo es vorkommt: besprengen. Es wird ge braucht von der Handlung des Hohenpriesters, welcher jährlich zur Erhaltung der Vergebung für das Volk das Blut gegen die Bundeslande sprengen mufste Lev. 4, 6. 16, 18. 19, von der Besprengung des geheilten Aussätzigen Lev. 14, 7 u. a. a. St., und von der Besprengung des Unreinen mit geweihtem Wasser. Die Folge dieser Besprengungen war die Wiederlaugung der äufseren theokratischen Reinheit; zu vgl. die angef. St. Es ist nun aber im A. T. sehr gewöhnlich, dafs die geistige und innere Reinigung und Entsündigung geschildert wird mit Bildern und Ausdrücken entnommen von den äufseren Reinigungen und Entsündigungen, was um so natürlicher ist, als die letzteren neben ihrem Hauptzwecke, den Nebenzweck hatten das Geistige zu symbolisiren. So spielt z. B. Ezechiel Cap. 36, 5 an auf den Gebrauch, die zu Reinigenden mit geweihtem Wasser zu besprengen: „Und ich will reines Wasser über euch sprengen, dafs ihr rein werdet. Von aller eurer Unreinigkeit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen." Auf denselben Gebrauch spielt David an Ps. 51 v. 9: „E n t s ü n d i g e m i c h m i t I s o p (vgl. die angef. St. Lev. 14), dafs i c h r e i n w e r d e." Diese Paralelstellen berechtigen vollkommen, dem Verbo יַזֶּה auch hier die Bedeutung: reinigen, entsündigen, zu geben. Bestätigt wird diese Erklärung durch dasjenige, was v. 3 — 10 von der Sühnung fremder Sünden durch das Leiden und den Tod des Knechtes Gottes gesagt wird; ganz besonders aber durch das: „wenn er ein Schuldopfer dargebracht hat" v. 10 und durch

das יַצְדִּיק, „er wird rechtfertigen oder entsündigen," v. 11, was diesem Ausdrucke genau entspricht. Unter den ältern Übersetzern folgen dieser Erklärung der Syrer, welcher hat ܡܕܟܐ und die *Vulg. asperget*, was Hieronymus erklärt: *ipse asperget gentes multas, mundans eas sanguine suo et in baptismate dei consecrans servituti*, bei welcher Erklärung der Ausdruck zu speciell gefaſst ist. Dieser Erklärung folgten die Verfasser des N. T., wenn sie mit Beziehung auf diese Stelle von einem ῥαντισμὸς τοῦ αἵματος Christi reden; cf. 1 Petri 1, 2 Hebr. 12, 24. Sie war überhaupt unter den christlichen Auslegern die herrschende. (Luther, Vitringa, Dathe, Kocher, Jahn u. A.) Nach dem Vorgange von Schröder (*observationes selectae ad origines Hebraeas cap. VIII* §. 10) haben neuere Ausleger (Martini, Rosenmüller, Gesenius, Winer) dagegen bemerkt: 1) daſs das Verbum dann nicht mit dem Accusativ, sondern, wie an den übrigen Stellen, mit עַל der zu besprengenden Sache construirt werden müsse. Allein wie sich überhaupt hinsichtlich der Construction der Verba im Hebräischen die gröſste Abweichung findet, wie z. B. gleich v. 1 des f. Cap. das Verbum גָּלָה mit עַל construirt wird, das sich sonst immer mit לְ und אֶל verbunden findet, so ist es besonders häufig, daſs ein sonst mit dem Accus. construirtes Verbum mit einer Präposition construirt wird, und so umgekehrt. Ein auffallendes Beispiel haben wir gleich Cap. 53 v. 11, wo das sonst immer mit dem Accus. construirte Verbum הִצְדִּיק mit לְ construirt wird. Bei dem Verbo נָזָה wird die Construction mit dem Accusativ auch durch eine geringe Umbiegung der Bedeutung erklärlich. Mit עַל construirt bedeutet das Verbum sprengen, mit dem Accus. besprengen. Diese Umbiegung aber hat die Analogie anderer Sprachen für sich. In dem verwandten Äthiopischen Dialecte wird das dem Hebr. נָזָה entsprechende נזה von Besprengung der Sachen und Personen ge-

braucht. Vgl. Hebr. 9, 19. 11, 28. Ps. 51, 9. Im Lateinischen sagt man: *spargere aquam* aber auch *spargere corpus aqua, aspergere quid alicui*, aber auch *re aliquem, conspergere, perspergere, respergere quem*. „*Id cur non potius Hebraeis liceat*, bemerkt Kocher, *quibus compositorum defectum per varios usus verba simplicia sarciunt*." Man bemerkt 2) gegen diese Erklärung: der Zusammenhang spreche dagegen; der Gegensatz gegen שָׁמֵם lasse etwas dem Entsprechendes erwarten. Allein grade nach dieser Erklärung findet der passendste Gegensatz statt. Niemand wird von dem Messias entsündigt, der sich nicht von ihm entsündigen lassen will. Niemand aber will sich von ihm entsündigen lassen, der nicht sein ganzes Vertrauen auf ihn setzt und ihn als seinen König und Herrn anerkennt. Der Verachtung und dem Abscheu also, mit dem die Juden vor dem erniedrigten Messias zurückstaunten, wird das gläubige, demüthige Vertrauen entgegengesetzt, mit dem die Heiden sich dem verherrlichten nahten. Auch mit dem zweiten Gliede: „Könige werden vor ihm ihren Mund verschliefsen," findet dann der passendste Paralelismus statt. Auf ganz gleiche Weise wird Cap. 53 v. 11 als Belohnung, welche der verherrlichte Knecht Gottes erhalten soll, angeführt, dafs er viele gerecht machen werde. Man sagt 3): „Sollte besprengen soviel seyn, als mit Blut entsündigen, so dürfte die Materie der Reinigung nicht fehlen. Wollte man dagegen einwenden, dafs das Nomen Blut, aus dem gewöhnlichen Gebrauche des Verbi von der Reinigung mit Blut leicht ergänzt werden könne, so würde dieser Einwand deshalb ungültig seyn, weil die Reinigung nicht blofs mit Blut, sondern auch mit Wasser und Öl geschah." Dieser Grund trifft auf jeden Fall nicht unsere Erklärung, sondern höchstens nur die, welche in dem יַזֶּה speciell die Entsündigung durch das Blut Christi finden. Nimmt man das Verbum in der allgemeinen Bedeutung entsündigen, so kann das Bild zugleich von den Besprengungen mit Blut und mit Wasser entnommen seyn und es ist nicht

nothwendig, dafs die Materie hinzugesezt werde; vgl. Ps. 51 v. 9, wo bei dem: reinige mich, dafs ich rein werde, ebenso wenig die Materie hinzugesetzt wird. Treffend umschreibt v. d. Palm: *Doch dardoor werd hij veler Volker Preester*, und erklärt: *besprengen is een priesterlijk Werk, en Jesus is hier de groote Hogepriester der gansche Wereld, die haar reinigt en verzoent.* Vgl. Ps. 110 v. 4.

Die neueren Ausleger haben den Hebräischen Sprachgebrauch verlassend, mehrere Erklärungen aus dem Arabischen zu geben versucht. Martini, Rosenmüller und Gesenius vergleichen das Arab. نَزَا = נזה, springen. Martini trägt diese Erklärung noch mit grofser Schüchternheit und mit dem Gefühle der Unsicherheit vor: „*Quae vero de sensu lectionis receptae* יַזֶּה *ipse jam, quamquam timide, in medium prolaturus sum, ea quantum absint ab interpretatione justa et certa ipse satis sentio.*" Er entschuldigt seinen Versuch nur damit: dafs die recipirte Erklärung aus den schon angegebenen Gründen unstatthaft sey. Nach Rosenmüller und Gesenius nun soll: „er wird springen machen viele Völker" s. v. seyn als: er wird mit Freude erfüllen. Sie führen dafür an, dafs das Verbum نَزَا bei Golius unter andern die Bedeutung: *exultavit prae hilaritate*, habe, die aber bis jetzt durch keine Stelle eines Arabischen Schriftstellers gesichert worden ist. Noch weiter geht Martini. Er beruft sich darauf, dafs bei den Orientalen die Verba, welche eine bestimmte Gemüthsbewegung bezeichnen, häufig auch auf alle übrigen übertragen werden. So meint er sey das Verbum auch zur Bezeichnung der Wirkungen des Schreckens, der Bestürzung und Bewunderung gebraucht worden. Er übersetzt: *eos sacro quodam horrore percellet suique reverentiam animis eorum infiget*, und kommt also, obgleich auf falschem Wege, der Bedeutung nahe, welche wir dem Verbo נָזָה vindizirt haben. Was ihn bewog noch weiter zu gehen als Gesenius und Rosenmüller, war unstreitig das Gefühl, dafs die Erklärung: „er wird vor Freude springen machen,"

bei welcher diese stehen bleiben, einen unpassenden Sinn gibt. Gegen diese Erklärungen spricht, aufser den schon für die recipirte Erklärung angeführten Gründen, dafs man nie, und am allerwenigsten bei einem so häufig vorkommenden Worte, den gesicherten Hebräischen Sprachgebrauch verlassen darf, ohne dafs ein zwingender Grund vorhanden ist (vgl. Schelling von dem Gebrauche der Arab. Sprache p. 71 sqq.), ein Satz, den die neuesten Vertheidiger dieser Erklärung selbst in der Theorie festhalten, und durch dessen practische Anwendung sie sich sonst grofse Verdienste um die gründliche Auslegung des A. T. erworben haben. Man hat sich wohl zur Vertheidigung dieser Erklärung auch auf die Alexandriner berufen wollen, welche übersetzen: οὕτω θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ. Allein schon Martini bemerkt: *in loco obscuro per ingenii felicitatem sensum utcunque conjectando assequi studebant."*

Die Redensart: קָפַץ פֶּה, den Mund zuschliefsen, ist ebenso wie die verwandte: die Hand auf den Mund legen, Bezeichnung der demüthigen, ehrfurchtsvollen Unterwerfung. In Gegenwart eines Mächtigeren wagt man es nicht zu reden. Vgl. Hiob 29, 9. Ps. 107, 42. Ezech. 16, 63. Micha 7, 16. Der Grund dieser demüthigen Unterwerfung wird in dem zweiten Theile des Verses angegeben. Die Heidenvölker (dafs von diesen die Rede sey, geht theils aus den Ausdrücken, גּוֹיִם und מְלָכִים, theils aus der Paralelstelle Cap. 53 v. 11. 12 hervor) werden die Kunde vernehmen von der wunderbaren Erhöhung des grofsen Knechtes Gottes, und das ihnen früher nie, wie den Juden kund gethane Geheimnifs der durch ihn bewirkten Erlösung. Theodoret *opp. t. II p.* 357 *ed. Hal.:* Οἱ γὰρ τὰς προφητικὰς οὐ δεξάμενοι προῤῥήσεις, ἀλλὰ τοῖς εἰδώλοις δουλεύοντες, ὄψονται διὰ τῶν κηρύκων τῆς ἀληθείας τοῦ κηρυττομένου τὸ κράτος καὶ γνώσονται αὐτοῦ τὴν δύναμιν. Hieronymus: *Principes seculi, qui non habuerunt legem et prophetas, et quibus de eo non fuerit nuntiatum, ipsi videbunt*

et

et intelligent. In quorum comparatione Judaeorum duritia reprehenditur, qui videntes et audientes Jesaiae in se vaticinium compleverunt. Ähnlich Calvin: *Judaei aliquid audierant de Christo ex lege et prophetis, sed gentibus penitus ignotus erat. Unde sequitur, haec verba proprie ad gentes pertinere.* Von den beiden möglichen Erklärungen: „diejenigen, welchen es nicht verkündet worden, haben es gesehen" u. s. w. und „dasjenige, was ihnen nicht verkündet worden, haben sie gesehen," ist die letztere die ohne Zweifel vorzüglichere und von allen alten Übersetzern, die Al. ausgenommen, angenommen. Die LXX und nach ihnen Paulus Röm. 15, 21: *οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι.* Das Verbum רָאָה, sehen, steht nicht selten für vernehmen, erfahren überhaupt, geschehe es nun vermittelst der andern Sinne, oder vermittelst des Geistes. Vgl. z. B. Jerem. 24: „Hast du nicht gesehen, was dieses Volk redet." Kohel. 1, 16: „Mein Herz hat viel Weisheit und Kenntnifs gesehen."

Cap. 53 v. 1.

Ehe der Prophet v. 13 — 15 des vorigen Cap. ausführend die Schilderung von des Messias stellvertretendem Leiden beginnt, klagt er über den durch die tiefe Erniedrigung des Messias herbeigeführten Unglauben eines grofsen Theiles der Menschen und zwar vorzugsweise, wie v. d. Palm richtig bemerkt, der Juden, da ja die gläubige Unterwerfung eines grofsen Theiles der Heidenvölker schon im vorigen Verse verkündet worden. Den Sinn gibt treffend Calvin an: *Propheta hic veluti in medio orationis cursu resistit. Si quidem cum antea nomen Christi ubique promulgandum atque ignotis gentibus patefaciendum esse diceret: interea vero tam humile futurum, ut haec fabulosa videri possent, abrumpit sermonem suum, atque exclamat: neminem ista crediturum. Simul*

dolorem suum exprimit, quod tam increduli sint homines, ut salutem suam rejiciant. — — Nec tantum de se uno loquitur, sed veluti is, qui sustinet personam omnium doctorum. — Neque sui temporis homines tantum comprehendit Jesaias, sed posteros omnes, usque ad finem mundi: nam quamdiu exstabit Christi regnum, hoc impleri necesse erit. Quamobrem fideles adversus tale scandalum, hoc testimonio muniri debent. — Wer glaubt unserer Predigt und der Arm Jehovahs, wem wird er offenbar? Zwar redet der Prophet, jedoch schliefst er alle Verkünder der Botschaft von dem Messias mit ein. Dafs er blos seine Mitpropheten, welche den zukünftigen Erlöser abgezeichnet hatten, mit einschliefse, braucht man nicht mit Hieronymus, v. d. Palm u. A. anzunehmen, da ja der Prophet leicht voraussehen mufste, dafs die gleiche Ursache auch den allgemeinen Eingang der Botschaft von dem erschienenen Messias hindern werde und daher ihre Verkünder mit einschliefsen konnte. Auf die letzteren wird der Vers bezogen Joh. 12, 38. Röm. 10, 16. Die Frage ist nicht ganz verneinend, sondern sie drückt nur die Verwunderung aus über die geringe Zahl der Gläubigen, oder vielmehr der Prophet, dessen geistiges Auge grade auf die grofse Anzahl der Ungläubigen fällt, übersieht in dem Augenblicke die andere Seite, und drückt in seinem Schmerze dasjenige als allgemein aus, was nur bei einem grofsen Theile statt fand. — Das Wort שְׁמוּעָה eigentlich als foem. partic. pass.: das Gehörte, dann als Nomen: die Rede; so Cap. 28, 19 und ebenso das Griechische ἀκοή Röm. 10, 16. Gal. 3, 2. 1 Thess. 2, 13. Nach dieser Erklärung ist das suffixum activisch zu nehmen. So der Chaldäer מַן הֵימַן לִבְסוֹרְתָנָא „wer glaubt unserer Verkündung?" Mehrere, wie Martini, Jahn, Rosenmüller, nehmen das suffixum passivisch: unserem Gehörten, d. h. dem was wir hören. Martini will mit Berufung auf Numer. 24, 4. Jes. 21, 10. 25, 22. Habac. 3, 2, dafs dies so viel sey, als: dem, was uns von Gott offenbart wird. Jahn übersetzt: *quod a nobis auditur fere incredibile est.*

Er geht davon aus, dafs die Redenden in diesem Verse dieselben seyn müssen, welche in dem folgenden reden, dafs man ohne Grund annehme, dafs in diesem Verse die Verkünder der Botschaft auftreten, in dem folgenden Verse diejenigen, welchen sie verkündigt wird. Allein dieser Grund ist deshalb nicht beweisend, weil auch nach unserer Erklärung kein eigentlicher Wechsel der Personen statt findet, sondern in beiden Versen der Prophet redet, nur mit dem Unterschied, dafs er sich im ersten Verse zu den Verkündern der Botschaft zählt, im zweiten Verse zu demjenigen Theile des Volkes, welcher aus der Verherrlichung des Messias die wahre Bedeutung seiner Leiden erkannt hat. — Der Arm, als Sitz der Kraft steht häufig als Bezeichnung der Kraft selbst. Vgl. z. B. Jerem. 17, 5. Hiob 22, 8. 2 Chron. 32, 8. Der Arm Jehovahs ist demnach Bezeichnung der göttlichen Allmacht. Vgl. Cap. 59 v. 16. Deuter. 4, 34. 5, 15. 26, 8. Der Sinn des zweiten Gliedes also: wer erkennt wohl die herrlichen Äufserungen der göttlichen Allmacht, welche sich in der Sendung des Messias offenbaren werden. Martini: *quae pro virtute sua omnipotenti, incomprehensibili illa, neque ingenio humano penetranda olim perfecturus est Jehovah, quis demum intelligat?* Die Allmacht Gottes wird demjenigen offenbar, welcher der Predigt von dem Messias glaubt. Denn die Sendnng Christi selbst, die Wunder die er verrichtete, seine Auferstehung und Verherrlichung sind die gröfsten Erweisungen der göttlichen Allmacht. Dagegen geht der Unglaube an Christum aus von einem Zweifel an der göttlichen Allmacht, indem man das Eintreten einer übernatürlichen Causalität nicht zugeben will. Etwas anders und mehr mit Festhaltung des Bildes, jedoch matter, erklärt Jahn: *Cui brachium operantis revelatur, is conspicit operantem et cognoscit, cujus sit opus. Sensus itaque est, quis perspicit esse opus Jehovae.* — Dafs das sonst immer mit אֶל und לְ construirte Verbum גָּלָה hier mit עַל construirt wird, scheint nicht ohne Ursache zu seyn. Es scheint dadurch angedeutet zu wer-

den, dafs die Offenbarung von oben her geschehen mufs. — Als Beweis, zu welchen gezwungenen Erklärungen des Einzelnen die Nichtmessianischen Erklärer ihre Zuflucht nehmen müssen, führen wir hier noch die Rosenmüllersche Erklärung des ganzen Verses an. Nach seiner Hypothese, dafs die Heidenvölker hier redend eingeführt werden, umschreibt er das erste Glied: hätten wir es blos gehört, nicht gesehen, so würde es Niemand von uns geglaubt haben, und statuirt also eine in dem Texte gar nicht einmahl angedeutete Ellipse. Bei dem: wem ist der Arm Jehovahs offenbart, ergänzt er ganz willkührlich: כָּמוֹן עָלֵינוּ und umschreibt: *cui tale Jovanae potentiae documentum unquam innotuit, quale nos jam videmus in admiranda hac populi Hebraei vicissitudine?*

V. 2. Nach v. d. Palm soll der Prophet v. 1 der Juden Unglauben rügen. Dann sollen v. 2. 3 die Juden redend eingeführt werden und die Gründe angeben, warum sie diesen Erlöser nicht annehmen konnten. In der ersten Hälfte des 4ten Verses soll der Prophet diese Bedenken heben. Die zweite Hälfte soll die Antwort der Juden enthalten. Von v. 5 an soll der Prophet ununterbrochen fortreden. Allein zu der Annahme eines solchen Wechsels der Personen ist im Texte kein hinreichender Grund vorhanden. Es sind ja offenbar dieselben, welche v. 4 sagen, der Knecht Jehovahs habe ihre Krankheiten und Schmerzen getragen und sie haben ihn für einen von Gott geschlagenen gehalten. Weit einfacher ist die Annahme, dafs v. 2 sqq. der Prophet mit Einschlufs des besseren Theiles des Volkes rede. Diese, zur Erkenntnifs und zum Glauben gelangt, geben hier die Ursachen ihres früheren Unglaubens an. Sie hatten einen Erlöser in allem äufseren Glanze und in aller Herrlichkeit erwartet, einen siegreichen König. Und nun sehen sie ihn statt dessen arm, elend, gering, leidend, mifshandelt. — Er schofs auf vor ihm wie ein Reis, wie ein Wurzelschöfsling aus dürrem Lande; er hatte keine Gestalt noch Schöne, dafs wir auf ihn gesehen, kein Anse-

sehen, dafs wir sein begehrt hätten. Es bezieht sich dieser Vers auf die Niedrigkeit des Messias vor seinem Leiden. Das מֵאֶרֶץ צִיָּה im zweiten Gliede mufs auch bei dem ersten Gliede hinzugedacht werden. Das Wort יוֹנֵק eigentlich Säugling, dann ebenso wie das femin. יוֹנֶקֶת, metaphorisch Spröfsling. „*qui succo radicis, quasi lacte alitur.*" Das suffixum in לְפָנָיו beziehen mehrere Ausleger auf das Volk. So Joh. H. Michaelis in den bibl. Hal.: *coram illo populo superbo et incredulo, opinione regni mundani, quod Messias erigere deberet, fascinati, ut brachium dei in Christo exertum, non videat nec agnoscat.* Dies ist aber gewaltsam, da עָם nicht vorhergeht. Es mufs nothwendig auf das unmittelbar vorhergehende יְהוָה bezogen werden. Vor Jehovah d. h. von Jehovah beachtet, ihm bekannt, obgleich der Welt unbekannt. Der Prophet deutet dadurch beiläufig auf die Ursache der Niedrigkeit hin. Das לִפְנֵי drückt zuweilen coram mit dem Nebenbegriffe der Fürsorge aus: vgl. Hiob 8, 16: „er ist grün vor dem Sonnenschein" f. *sole adjuvante.* So Martini: *praesente h. e. moderante atque gubernante Jehovah*, ἐνώπιον τοῦ ϑεοῦ. Das Wort שֹׁרֶשׁ Wurzel, bezeichnet hier wie Cap. 11, 10 synekdochisch: den aus der Wurzel hervorschiefsenden Stamm oder Schöfsling. Ein Reis, das an einem dürren Orte hervorwächst, ist unansehnlich und kümmerlich. Durch die Vergleichung mit einem Wurzelschöfsling scheint hingedeutet zu werdet auf den Ursprung des Messias aus einer Familie, die einst einem stolzen Baume gleich an Erhabenheit und Herrlichkeit, nun in Niedrigkeit versunken war; zu vgl. Cap. 11, 1, wo der Messias ein Wurzelschöfsling Isais genannt wird. So wie der Messias hier in Bezug auf den Stand der Erniedrigung mit einem schwachen unansehnlichen Reise verglichen wird, so wird er Ezech. 17 v. 23 in Bezug auf den Stand der Verherrlichung mit einem hohen herrlichen Cederbaume verglichen, unter dem alle Vögel des Himmels wohnen werden. Die Juden

erwarteten, dafs er gleich von Anfang an also erscheinen werde, und da er nicht so erschien, verachteten sie ihn. תֹּאַר Gestalt und מַרְאֶה Aussehen, f. schöne Gestalt und schönes Aussehen; vgl. 1 Sam. 16, 18 אִישׁ תֹּאַר, ein Mann der Gestalt, f. ein schöner Mann. Das ו vor וְנִרְאֵהוּ und וְנֶחְמְדֵהוּ ist beide Mahle durch dafs zu übersetzen. Treffend Symmachus: οὐκ εἶδος αὐτῷ οὐδὲ ἀξίωμα, ἵνα εἴδωμεν αὐτὸν, οὐδὲ θεωρία, ἵνα ἐπιθυμηθῶμεν αὐτόν. Mehrere Ausleger, wie J. H. Michaelis, nehmen beides als Frage, in der die Juden ihre Berechtigung zur Verwerfung des Messias angeben sollen: „er hatte keine Gestalt und wir sollten auf ihn sehen, keine Schöne und wir sollten sein begehren?" Sie berufen sich auf Stellen wie Cap. 37 v. 11. 1 Sam. 25, 11, wo ebenfalls auf das ו eine Frage folgt. Allein da die Redenden schon zum Glauben an den Messias gelangt sind und hier nur den Grund ihres früheren Unglaubens angeben, so ist eine solche leidenschaftliche Frage in ihrem Munde unpassend. Das Verbum רָאָה ansehen, der Aufmerksamkeit für werth halten. Ebenso emphatisch im Arabischen رأى, im Syr. ܚܙܐ. Die Bedeutung *videre cum delectatione* hat das Verbum רָאָה nur, wenn es mit בְּ construirt wird. Die Gestalt, die Schöne des Messias sind nicht sowohl auf seine Leibesgestalt zu beziehen, als auf seine ganze Erscheinung in Niedrigkeit. Calvin: *Non solum de Christi persona haec intelligi debent, qui mundo contemtibilis et ignominiosae tandem morti adjudicatus est, sed de toto regno, cujus nulla in oculis hominum forma, nullus decor, nulla magnificentia fuit.* In der Geschichte der Gemeinde wiederholt sich die Geschichte des Stifters. Wie hier, so dort durch Niedrigkeit und Leiden, zu Herrlichkeit und Freuden.

V. 3. Er war verachtet und der allerunwertheste unter den Menschen, ein Schmerzensmann und ein Vertrauter der Krankheit; er war wie einer vor dem man das Gesicht verhüllt; wir verachteten ihn

und achteten ihn nicht. Von dem niedrigen Zustande des Messias überhaupt geht der Prophet auf seine Leiden über. Das חֲדַל אִישִׁים wird von mehreren Auslegern übersetzt: verlassen von Menschen. Sie berufen sich auf Hiob 19 v. 14, wo das Verbum חָדַל von Freuden gebraucht wird, welche den Unglücklichen verlassen. Allein das חֲדַל müfste nach dieser Erklärung passive stehen, da es sonst nur active vorkommt. Aufserdem bemerkt noch Martini treffend dagegen: *Sic vis sermonis, quae augeri debebat, imminueretur, contra morem Hebraeorum poetarum, qui ita verba synonyma conjungere amant, ut posterius priori paulo sit gravius.* Die Mattigkeit des Sinnes mufs auch Jedem auffallen. Nach Martini und Mehreren andern soll חֲדַל gradezu bedeuten: gering, schmachvoll, verachtet. Das אִישִׁים soll ebenso gut zu נִבְזֶה, als zu חֲדַל gehören und dazu dienen den Superlativ auszudrücken: der verachtete und schmachvolle der Menschen f. der allerverachteste und schmachvollste unter den Menschen. (Vgl. Ps. 22 v. 7 בְּזוּי עָם. Prov. 15, 20 כְּסִיל אָדָם. Gesen. Lehrg. p. 692. b.) Allein das חֲדַל kommt nie in der ihm beigelegten Bedeutung vor. Am sichersten vergleicht man Ps. 39, 5: „Herr lehre mich doch kennen das Ziel meiner Tage, lafs mich wissen מֶה חָדֵל אָנִי, wann ich aufhören werde", nämlich zu leiden und zu leben. חָדֵל ist demnach, der aufhört etwas zu thun oder zu seyn. חֲדַל אִישִׁים der aufhörende der Menschen, der welcher aufhört ein Mensch zu seyn oder unter die Menschen zu gehören = der allerunwertheste unter den Menschen, so dafs diese Erklärung dem Sinne nach, jedoch nicht grammatisch, mit der von Martini übereinkommt. Eine Bestätigung erhält sie aus Cap. 52 v. 14 und den dort angeführten Stellen. Sie findet sich auch bei Abenesra, welcher umschreibt חדל להחשב עם אנשים, *desiit hominibus accenseri*, und bei den meisten alten Übersetzern. So die Alex.: τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον καὶ

ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων. Symm.: ἐλάχιστος ἀνδρῶν. Die Vulg.: *novissimus virorum*, Syr. ܡܟܝܟܐ ܕܐܢܫ̈ܐ. — אִישׁ מַכְאֹבוֹת, der Mann der Schmerzen, der welcher die Schmerzen gleichsam als sein Eigenthum besitzt. So Prov. 29, 1. אִישׁ תּוֹכָחוֹת ein Mann der Züchtigungen, einer der häufig gezüchtigt wird, die Züchtigungen gleichsam zum Eigenthum besitzt. Symm.: ἀνὴρ ἐπίπονος. — Das יְדוּעַ חֹלִי erklären die Ausleger meist durch: „bekannt, ausgezeichnet durch Krankheit" f. auf seltene Weise damit belegt. Martini: *exemplum sive monimentum insigne hominis ignominia injuriisque affecti.* So unter den alten Übersetzern Symm.: γνωστὸς νόσῳ. Allein weit passender und dem Paralelismus angemessener ist eine andere Erklärung: ein Bekannter der Krankheit f. ein Vertrauter der Krankheit, einer der mit der Krankheit gleichsam einen Freundschaftsbund geschlossen, entsprechend dem Schmerzensmann. Das יְדוּעַ wird dann ganz in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen. (Vgl. Deut. 1 v. 13. 15. Ebenso das Part. Pü. Hiob 19, 14.) So erklärten schon die alten Übersetzer, von denen man fälschlich voraussetzt, daſs sie statt des Partic. Pa. das Part. act. gelesen haben. Alex.: εἰδὼς φέρειν μαλακίαν. *Vulg.: sciens infirmitatem.* Syrisch ܝܕܥ ܚܫ̈ܐ. Sie lösen nur die zu Grunde liegende Personification der Krankheit auf. Da das Part. Pa. hier in seiner eigenthümlichen Bedeutung genommen werden kann, so braucht man sich nicht einmahl darauf zu berufen, daſs es oft gradezu f. das Partic. act. gebraucht werde, z. B. אֲחֻזֵי, *tenentes,* Cant. 3, 8. בָּטוּחַ *confidens* Ps. 112, 7. זָכוּר *recordans* Ps. 103, 14. (Vgl. die Beispiele bei Michaelis, *lumina Syriaca* §. 26.) Das Wort חֹלִי, hier wegen des Accentes mit Cholem, sonst חֳלִי, bezeichnet nicht blos eine durch die gewöhnlichen natürlichen

Ursachen erfolgende Krankheit, sondern es wird auch auf die Verwundung übergetragen. Vgl. 1 Reg. 22, 34. Jerem. 6, 7. 10, 19. Es könnte daher auch hier Wunden bezeichnen. Vgl. v. 5 מְחֹלָל, durchbohrt. Allein besser nimmt man an, dafs die Krankheit hier und in dem folgenden bildliche Bezeichnung schwerer Leiden des Leibes und der Seele sey. So öfter z. B. 1, 4—6. Ezech. 33, 10. Ps. 103, 3. Nicht ohne Grund vermuthen Koppe und Ammon, dafs das Bild namentlich vom Aussatze entnommen sey, der nicht nur eine der furchtbarsten Krankheiten war, sondern auch vorzugsweise als göttliche Strafe betrachtet wurde. Daraus erklärt sich Manches in dem folgenden. — Die Worte וּכְמַסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ werden auf verschiedene Weise erklärt. Am besten nimmt man das מַסְתֵּר als Substant., gebildet aus dem Participio in Hiphil (vgl. Ges. Lehrg. p. 496) in der Bedeutung Verbergung: er war wie Verbergung des Angesichtes vor ihm d. h. wie eine Sache oder Person, vor der man das Angesicht verhüllt, weil man ihren Abscheu erregenden Anblick nicht ertragen kann. Das suff. in מִמֶּנּוּ bezieht sich dann nicht auf den Knecht Gottes, sondern auf die verglichene Sache. Dieser Erklärung folgt Martini, nur dafs er zugleich den Satz mit dem folgenden verbindet: *Sicuti rem, a qua faciem avertunt, ita cum fastidio eum sprevimus.* Die meisten Ausleger nehmen das מַסְתֵּר als Partic. in Hiph. für מַסְתִּיר. Dagegen mufs jedoch bemerkt werden, dafs diese Form mit Zere niemals im Sing. mascul., obgleich einige Mahle im Sing. fem. und öfter im Plur., jedoch wohl nur in dem späteren aramaisirenden Sprachgebrauche vorkommt. Vgl. Gesen. Lehrg. §. 94, 8. Die Worte werden dann auf verschiedene Weise erklärt. 1) Einige übersetzen: „er war wie einer der sein Angesicht vor uns verbirgt", so dafs das suff. in מִמֶּנּוּ, nicht das suff. der 3 singul., sondern der 1 plural. seyn soll. So die LXX, Vulg. Chald. Aquila, Jarchi, v. d. Palm, Jahn. Diejenigen, welche also erklären, finden hier entweder eine

Anspielung auf das Mosaische Gesetz, wonach die Aussätzigen das Gesicht bedecken mufsten Lev. 3, 45, oder auf den Gebrauch sich bei der Trauer das Gesicht zu verhüllen 2 Sam. 15, 30. Ezech. 14, 17, oder auf die Verhüllung des Gesichtes vor Schaam Micha 3, 7. Diese Erklärung gibt aber einen matten Sinn. Auch beschäftigt sich die ganze Stelle nicht damit, wie sich der Knecht Gottes zeigen soll, sondern wie man von ihm denken und sich gegen ihn betragen wird. 2) Andere nehmen an, dafs der Ausdruck elliptisch sey f. כַּאֲשֶׁר מִמֶּנּוּ מַסְתֵּר פָּנִים, wie derjenige, vor welchem er ist verhüllend das Gesicht f. vor welchem man das Gesicht verhüllt. So Gesenius. Allein diese gezwungene Erklärung möchte sich schwerlich philologisch rechtfertigen lassen. 3) Andere: „er war wie ein verbergen machender das Antlitz vor ihm" d. h. er brachte andere dahin, dafs sie das Antlitz vor ihm verhüllten, der Anblick seiner Leiden war so schrecklich, dafs diejenigen, welche ihn sahen, das Angesicht verhüllten. So unter Anderen Rosenmüller, sich der Worte von J. H. Michaelis bedienend, nur mit der Modification, dafs er das vorgebliche Partic. מַסְתֵּר neutraliter auffafst: *quod facit, ut alii abscondant faciem = sicuti res tam foeda et abominanda, ut homines eam adspicere dedignati faciem tegant et avertant.* Diese Erklärung verdient zwar unter den dreien, nach welchen das מַסְתֵּר als Partic. gilt, den Vorzug. Doch spricht gegen sie, dafs das Verbum סָתַר in Hiphil nie verbergen machen, sondern immer nur verbergen bedeutet, wie denn namentlich die Redensart הִסְתִּיר פָּנִים oft, und nie anders, als in der Bedeutung: das Angesicht verbergen oder verhüllen, vorkommt. — Das נִבְזֶה kann man entweder als Partic. in Niphal nehmen, wie im Anfange des Verses, so Aq. Symm. Theod. *ἐξουδενωμένος, διὸ οὐκ ἐλογισάμεθα αὐτόν.* LXX. *ἠτιμάσθη,* oder als 1 Fut. Kal. So der Syrer ܢܒܣܝܘܗܝ. — Das לֹא חֲשַׁבְנֻהוּ kann man entweder über-

setzen: „wir achteten ihn nicht," oder: „wir achteten ihn als ein Nichts." Es ist im Hebräischen gewöhnlich, dieselbe Sache erst positiv und dann noch einmahl zur gröſseren Bekräftigung negativ auszudrücken.

V. 4. Die zu dem Glauben an den Messias gelangten bekennen in diesem Verse, daſs sie sehr geirrt haben, wenn sie den Knecht Gottes, wegen seiner Niedrigkeit und seiner Leiden verachtet. — Aber er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen und wir hielten ihn für einen von Gott Geplagten, von Gott geschlagen und gemartert. Der Sinn: derjenige, von dem wir uns mit Entsetzen abwandten, weil wir aus seinen Leiden auf eine groſse eigene Schuld schlossen, zu deren Bestrafung sie von Gott über ihn verhängt worden, trug nicht die Strafe seiner, sondern unserer Sünden. Grade dasjenige woran wir uns ärgerten, gehörte nicht allein zu dem ihm von Gott aufgetragenen Werke, sondern es machte den vornehmsten Theil davon aus. Das אָכֵן *particula adversativa: verum, ast.* In den Worten: er trug u. s. w. ist die Metapher von einer drückenden Last hergenommen, welche Einer von den Schultern des Anderen abnimmt und auf die seinigen legt. Unsere Krankheit, unsere Schmerzen, die Krankheit, welche wir hätten leiden, die Schmerzen, welche wir hätten ausstehen sollen. Krankheiten und Schmerzen, Bild der äuſseren und inneren Leiden, welche der Messias an unserer statt übernehmen und uns dadurch von den Strafen der Sünde befreien sollte. Das חֳלָיֵנוּ ist der Plur. חֳלָיִים mit dem suff. und würde eigentlich *plene* geschrieben werden müssen חֳלָיֵינוּ. — Das נָשָׂא wollen Einige übersetzen durch: *abstulit, removit,* aber gegen den ganzen Context und gegen den Paralelismus mit סָבַל. Die beiden Glieder sind ganz gleichbedeutend und nur den Worten nach verschieden. Auch sonst bedeutet das Verbum נָשָׂא mit der Sünde verbunden: dieselbe oder ihre Strafe tragen; vgl. Ezechiel 18, 19 לֹא נָשָׂא

הַבֵּן בַּעֲוֹן הָאָב, der Sohn soll nicht tragen die Sünde des Vaters. Numer. 14, 33. Levit. 5, 1. 20, 17. Al. φέρει. Symm. ἀνέλαβε. — Matthäus führt Cap. 8, 17 diese Worte an, nachdem er erzählt hat, dafs Christus die Menschen von ihren leiblichen Schwachheiten befreit habe. Daraus haben neuere Ausleger mit Unrecht den Schlufs gemacht, dafs Matthäus die Stelle gar nicht auf die stellvertretenden Leiden Christi bezogen habe. Allein Matthäus ist gewifs weit entfernt, durch diese spezielle Beziehung die Hauptbeziehung aufheben zu wollen. Christus war überhaupt gesandt mit Selbstaufopferung das Übel wegzuschaffen, welches durch die Sünde in die Welt gekommen war. Dies that er zuerst, indem er die leiblichen Krankheiten wegschaffte. Dadurch wiefs er hin auf seinen Hauptberuf, auf die mit derselben Kraft durch seine stellvertretende Genugthuung von ihm wegzuschaffenden geistigen Übel der Menschen. Calvin: *Matthaeus hoc vaticinium citat, postquam retulit Christum varios morbos curasse, cum tamen certum sit, ipsum non curandis corporibus, sed animis potius destinatum esse. Nam de spiritualibus languoribus intelligit propheta. Sed in miraculis, quae sanandis corporibus edidit Christus, specimen praebuit salutis, quam animis nostris affert, ideoque Matthaeus ad symbolum transfert, quod ipsi rei et veritati conveniebat.* Dafs Matthäus weit entfernt war die geistige Beziehung unserer Stelle zu läugnen, geht hervor aus Cap. 20, 28: ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Vgl. v. 10. — Das Wort נָגוּעַ hat schon an und für sich den Nebenbegriff: von Gott geschlagen, ohne dafs man dazu das אֱלֹהִים aus dem folgenden Gliede zu ergänzen braucht. Vgl. Ps. 73 v. 14. So wurde der Aussatz, den man als göttliche Strafe betrachtete, κατ᾽ ἐξοχὴν נֶגַע genannt. Mehrere Ausleger, wie schon Hieronymus, wollen das נָגוּעַ gradezu durch *leprosus* erklären. Ebenso erklärten die alten Juden, welche aus dieser Stelle die Meinung entnahmen, der Messias werde mit dem Aussatze be-

haftet seyn. Vgl. den Talmudischen Tractat Sanhedrin Cap. XI und das Buch Jalkut zu Jesaias Cap. 60. Aber zu dieser speziellen Beziehung ist kein Grund vorhanden. Theod. übersetzt passend: μεμαστιγωμένος, von schweren Leiden gequält s. v. a. πληγεὶς ϑεοῦ μάστιγι bei Aeschyl. in den Sept. adv. Thebas; vgl. Sirach 30, 14. 40, 9. Luc. 7, 21 und Beispiele aus Arabischen Schriftstellern, welche ebenfalls die Leiden als Peitschenschläge Gottes betrachten, bei Martini z. d. St. — In dem מֻכֵּה אֱלֹהִים, ein Geschlagener Gottes, bezeichnet der Genitiv, wie oft, die wirkende Ursache. Die Form מֻכֵּה ist der *Stat. constr.*, der *Stat. absol.* lautet מֻכֶּה. Dieser findet sich in einigen Handschriften und mehrere Römische Gelehrte (*Bellarminus de Verb. d. l. II c.* 2. Galatinus u. A.) fanden ihn früher aus dogmatischen Gründen angenehm, weil dann die Stelle ein Zeugniſs für die Gottheit des Messias enthielt. (ein geschlagener Gott.). Das Verbum נָכָה wird überhaupt von göttlichen Strafen, besonders aber von der Verhängung von Krankheiten gebraucht. Numer. 14, 12. Deut. 28, 22. — Man hat bei allen drei Wörtern hinzuzudenken: wegen seiner eignen Sünden. Denn daſs die Leiden über den Messias von Gott verhängt seyen, war richtig. Nur hinsichtlich des Zweckes derselben irrte man. Der Schluſs von groſsen Leiden auf groſse Schuld war bei den Hebräern sehr gewöhnlich. Er ging hervor aus einem Miſsverstande der theokratischen Vergeltungslehre, indem man das Gesetz der sichtbaren Vergeltung, durch welches alle Schicksale des Bundesvolkes bestimmt wurden, fälschlich auf die Schicksale der Einzelnen übertrug, ohne zu bedenken, daſs Gott nach seinen weisen und heiligen Absichten auch ohne vorhergegangene Schuld Leiden über den Frommen verhängen kann.

V. 5. Und er ward um unserer Missethaten willen durchbohret und um unserer Sünden willen zerschlagen; die Strafe lag auf ihm auf daſs wir Frie-

den hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet. Der Prophet schliefst sich auch hier wieder mit ein, nicht etwa durch eine rhetorische Figur, sondern im Bewufstseyn seiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Das מְחוֹלָל ist Partic. Po. von חָלַל verwunden, durchbohren. Das מִן hat die Bedeutung: wegen. Durch das Verbum דָּכָא zermalmen, werden bildlich die allerschwersten inneren und äufseren Leiden bezeichnet. Passend die Alex. μεμαλάκισται. Aq. συνετρίβη. מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ, eigentlich: die Strafe unseres Friedens, d. h. die Strafe, wodurch uns Friede, Heil und Seligkeit erworben, unsere Versöhnung mit Gott herbeigeführt wurde. Das Wort מוּסָר steht zwar sonst auch von der Züchtigung mit Worten; hier aber kann es nach dem ganzen Contexte, in dem von schweren Leiden die Rede ist, und nach dem Paralelismus nicht anders, als von der Züchtigung durch die That verstanden werden. Darauf führt auch das עָלָיו, welches anzeigt, dafs die Strafe, wie eine drückende Bürde auf dem Büfsenden lag. Ganz unzulässig ist daher die Erklärung einer gewissen theologischen Schule, welche, um die Lehre von Christi stellvertretender Genugthuung aus unserer Stelle hinwegzubringen übersetzt: die Unterweisung zu unserem Frieden (wie wir wieder mit Gott können ausgesöhnt werden) ist bei ihm. (Vgl. Hasenkamp, Briefe über wichtige Wahrheiten der Rel. Duisburg 1794. 2ter Th. p. 161 sqq.) Übrigens hat das מוּסָר den Nebenbegriff einer Strafe, welche Anderen zur Warnung dient. Das חַבּוּרָה Wunde, Strieme steht hier collective. Das נִרְפָּא ist Praeteritum in Niphal, also eigent.: es ist uns geheilt worden, oder es ist uns Heilung widerfahren. Die Construction erklärt sich aus einer gewissen Modification des Verbalbegriffes רָפָא heilen = Heilung ertheilen. Auf ähnliche Weise erklärt sich auch v. 11 die Construction des הִצְדִּיק mit לְ rechtfertigen = Gerechtigkeit zutheilen. So wie die Sündenstrafen und Leiden häufig unter dem Bilde einer Krankheit, so erscheint

die Befreiung von Sündenstrafen und Leiden häufig unter dem Bilde einer Heilung. Vgl. Cap. 19, 22. Jerem. 8, 22. 30, 17.

V. 6. Der Grund, welcher den Messias zur Übernahme so schwerer Leiden bewog; es war das Elend der von Gott entfremdeten Menschheit, welche Gott durch sein Leiden mit sich aussöhnte. — Wir alle gingen in der Irre wie Schaafe, wandten uns ein jeder auf seinen eignen Weg; aber Jehovah warf auf ihn unser aller Sünde. Calvin: *Ut melius infigat animis hominum beneficium mortis Christi, ostendit, quam necessaria sit ista sanatio, cujus prius mentionem fecit. — Est hic elegans antithesis. Nam in nobis dissipati sumus, in Christo collecti; aberramus natura atque in exitium praecipites agimur, in Christo viam reperimus, qua ad salutis portam ducamur, obruunt nos scelera nostra, at transferuntur in Christum, a quo exoneramur.* Unter dem Bilde hirtenloser Schaafe, die allen Gefahren ohne Schutz ausgesetzt sind, stellt der Prophet das Elend der von Gott abgewandten in Sünde und Irrthum versunkenen Menschheit dar. Theodoret: Οὔτε γὰρ ἶσα πάντων τὰ πλημμελήματα, οὐδὲ εἷς ὁ τρόπος, ἄλλα γὰρ τὰ Αἰγυπτίων εἴδωλα καὶ ἄλλα τὰ Φοινίκων, καὶ τὰ Ἑλλήνων ἕτερα καὶ ἄλλα τῶν Σκυθῶν· ἀλλ' ὅμως, εἰ καὶ διάφοροι τῆς πλάνης οἱ τρόποι, πάντες ὁμοίως τὸν ὄντα θεὸν καταλελοιπότες, ἐῴκειμεν προβάτοις πλανωμένοις καὶ προκειμένοις τοῖς λύκοις. — כַּצֹּאן (zusammengezogen aus כְּהַצֹּאן) eigentl. nicht: wie eine Heerde, sondern: wie die Heerde. Der Artikel steht hier nicht, wie es scheinen möchte, überflüssig. Er wird unter andern dann gesetzt, „wenn nur von Einzelnen einer Gattung die Rede ist, aber von solchen, die als bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede und Wortverbindung dem Zuhörer deutlich sind." Ewald Grammatik p. 567. Wir irrten wie die Heerde ist s. v. a. wir irrten wie eine irrende Heerde, eine Heerde, die keinen Hirten hat. Diese Bedeutung des Artikels wird schon von

Kimchi bemerkt. Vgl. 1 Petr. 2, 25: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενα.* Überhaupt wird durch das Bild hirtenloser Schaafe häufig, theils die sittliche Versunkenheit, theils das Elend der von Gott entfremdeten Menschen bezeichnet. Vgl. Ezech. 34, 5. Math. 9, 36. — wir wandten uns ein jeder u. s. w., wie ein einsamer Wanderer traurig und mannigfachen Gefahren ausgesetzt seine Strafse zieht, so gingen wir einsam durchs Leben, weder von Gott geleitet, noch mit den Brüdern durch seine Liebe verbunden. Augusti in dem exeg. Handbuche: „ein jeder handelte, lebte nur für sich, nicht für den gemeinschaftlichen Zweck; es war kein Gemeingeist da," was richtig ist, wenn es in tieferem Sinne genommen wird; nur die gemeinsame Verbindung mit Gott einigt; ohne sie nichts als Willkühr, Eigensinn, Zwietracht. — Das Verbum פָּגַע mit בְּ heifst theils überhaupt auf jemanden stofsen, ihn treffen, theils feindlich auf jemanden stofsen, ihn angreifen. Nach Kimchi und A. soll hier die Strafe als ein einbrechender Feind geschildert werden; sie nehmen das Wort in der letzteren Bedeutung und übersetzen: *hostiliter in eum irruere jussit.* Doch kann man sehr gut bei dem allgemeinen: er liefs ihn treffen, stehen bleiben. D. S.: Jehovah liefs ihn allein die Leiden tragen, die wir als Strafen unserer Sünden hätten tragen sollen. So Symm.: *κύριος δὲ καταντῆσαι ἐποίησεν εἰς αὐτὸν τὴν ἀνομίαν πάντων ἡμῶν. Vulg.: posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.* Das עָוֹן Missethat umfafst hier, wie häufig, zugleich die Sündenstrafe. Die Anschauung der Hebräer von der engen Verbindung zwischen Sünde und Strafe, Tugend und Glück hat sich auch in der Sprache ausgeprägt und beide Begriffe werden häufig durch dieselben Wörter bezeichnet.

V. 7. Der Prophet hatte v. 2 die Schilderung der Leiden des Messias begonnen. V. 4 — 6 hatte er dieselbe unterbrochen, um die Ursache der schweren Leiden des Messias anzugeben. Hier fährt er darin wieder fort und stellt uns in die-

diesem Verse die vollkommne Sanftmuth und Geduld des grofsen Knechtes Gottes in seinem Leiden vor Augen. — Er wurde gemifshandelt, aber er litt geduldig und öffnete seinen Mund nicht, wie ein Lamm, welches zur Schlachtbank geführt wird und wie ein Schaaf, welches verstummet vor seinem Scheerer; er that seinen Mund nicht auf. Die Worte נִגַּשׂ וְהוּא נַעֲנֶה werden verschieden erklärt. Das Verbum נָגַשׂ hat gewöhnlich die Bedeutung: drängen, treiben, und wird besonders von dem strengen Beitreiben von Schuldforderungen gebraucht. Die erstere allgemeinere Bedeutung wenden v. d. Palm und der Ungenannte in der Bibliothek v. Theol. Letterkunde an; נִגַּשׂ soll nach ihnen heifsen: er wurde gefordert, und sie übersetzen: Einstimmig forderte man (das Jüdische Volk) seinen Tod und siehe er litt! Dagegen: dafs das Verbum נָגַשׂ nie gradezu in der Bedeutung fordern, von der drängen, treiben, noch verschieden ist, vorkommt. Andere wollen, dafs auf den speciellen Gebrauch von Beitreibung der Schuld angespielt werde. Gott, der die Sünden der Menschen an dem Messias heimsucht, soll als Gläubiger erscheinen, der seine Schuld beitreibt. So Hensler (Gott fordert die Schuld und er, der grofse Gerechte leidet) Kuinöl und Jahn *(ille exactionem sustinuit v. solutio iniquitatum ab eo exacta fuit)*. Diese Erklärung hat allerdings viel Empfehlendes; dafs die metaphorische Bedeutung des Verbi nicht gerechtfertigt sey, darf man nicht mit Martini dagegen einwenden; denn die Darstellung der Bestrafung der Sünden unter dem Bilde einer Beitreibung der Schuld ist sehr gewöhnlich. (Vgl. die Ausl. zu Matth. 6, 12. Luc. 13, 4. Buxtorf lex. Chald. s. v. חַיָּב und חוֹב) Dennoch aber scheint eine andere von Martini, Gesenius u. A. angenommene Erklärung den Vorzug zu verdienen, wonach das Verbum נָגַשׂ in der Bedeutung: mishandeln, plagen, genommen wird. Das Part. נוֹגֵשׂ kommt häufig von solchen vor, welche andere mishandeln und

plagen. Selbst das Praet. in Niph. kommt in ähnlicher Bedeutung vor 1 Sam. 14, 24 וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל נִגַּשׂ בַּיּוֹם הַהוּא. *Israelitae afflicti erant illo die.* — Schwierigkeit macht den Auslegern das וְהוּא. Gesenius übersetzt: gemishandelt ward er, der ohnehin geplagte. Das וְהוּא soll dem Lat. isque entsprechen; das נַעֲנֶה soll sich auf den gewöhnlichen traurigen Zustand, das נִגַּשׂ auf die hinzukommenden Mishandlungen beziehen. „Ohnehin schon geplagt durch Krankheit und Leiden drückt man ihn noch.” Dagegen: daſs sich der angenommene Unterschied zwischen עָנָה und נִגַּשׂ schwerlich begründen läſst. Auch עָנָה steht von schwerer Mishandlung. Vgl. z. B. Gen. 16, 6. Exod. 22, 22. Ps. 105, 18. Einen weit passenderen Sinn erhält man, wenn man mit Jahn und Steudel übersetzt: *idem tamen vexari se patiebatur.* Diesen Sinn drückt schon Symmachus aus: προσηνέχθη καὶ αὐτὸς ὑπήκουσε, so wie die *Vulg.: oblatus est, quia ipse voluit.* Das Verbum עָנָה hat hiernach in Niph. den Nebenbegriff des geduldigen Leidens, der sich auch in den Adjectivis עָנִי und עָנָו findet. Dazu kommt, daſs die Conjugation Niphal überhaupt häufig reflexive Bedeutung hat. So v. 12 נִמְנָה gezählt werden, mit dem Nebenbegriffe des sich zählen lassens. Ewald (Gramm. p. 191) nimmt gar die reflexive Bedeutung in Niphal als die ursprüngliche, was jedoch noch mit Grunde bezweifelt werden kann. Was noch besonders für diese Erklärung spricht, ist, daſs nach ihr in diesem Satze, so wie in dem ganzen übrigen Verse, die Geduld des Messias in seinem Leiden geschildert wird. — Nach כַּשֶּׂה ist das Relativum אֲשֶׁר zu ergänzen. Vgl. Jerem. 11, 19: „Ich war wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird.” — Das zweite וְלֹא יִפְתַּח פִּיו bezieht nach Luthers Vorgange Gesenius auf das Lamm. Dies geht schon deshalb nicht wohl an, weil das יִפְתַּח zu dem feminino רָחֵל nicht paſst und daher auf das entferntere שֶׂה bezogen

werden müſste. Auch hat eine solche Wiederholung einen eignen Reitz und kommt nicht selten vor. So werden Richt. 5, 16 die Worte לִפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדוֹלִים חִקְרֵי לֵב wiederholt, und zwar also, daſs die Wiederholung nicht müſsig steht, sondern der Rede einen gewissen Nachdruck gibt. Mit einem eben solchen Nachdruck steht das יְצוּעִי עָלָה Gen. 49 v. 4. Auch in dem zweiten Theile des Jesaias kommen solche Wiederholungen mehrfach vor. Überhaupt dient im Hebräischen die Wiederholung zum Nachdrucke und zur Hervorhebung eines Gedankens (vgl. Ewald l. c. p. 636). Auf den Knecht Gottes auch die LXX: *οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα.* Mit Beziehung auf unseren Vers nennt Johannes d. T. Ev. Joh. 1, 29 Christum das Lamm Gottes. Vgl. 1 Petr. 1, 18, 19. Act. 8, 32. 35. Dem Sinne nach mit unserer Stelle übereinstimmend ist 1 Petr. 2, 23: *ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως.* Christus öffnete zwar seinen Mund, aber nicht um zu drohen, nicht um zu schelten, sondern nur um Gottes Ehre zu befördern, seine Liebe zu bezeugen, für seine Feinde zu bitten.

V. 8. Der Sinn: Ein gewaltsamer Tod war das Ziel der Leiden, die er um der Sünden des Volkes willen übernommen. — D u r c h d i e B e d r ä n g u n g u n d d a s G e r i c h t w u r d e e r z u r S t r a f e g e s c h l e p p t; (d o c h w e r k a n n s e i n G e s c h l e c h t a u s r e d e n?) h i n w e g g e r i s s e n w u r d e e r a u s d e m L a n d e d e r L e b e n d i g e n u m d e r S ü n d e m e i n e s V o l k e s w i l l e n, w e l c h e s t r e f f e n s o l l t e d i e S t r a f e. Das Wort עֹצֶר eigentlich Beengung, dann gewaltthätige Bedrückung. מִשְׁפָּט Urtheil, richterliche Entscheidung, dann durch den Zusammenhang näher bestimmt, Strafsentenz (Jerem. 1, 16. 2 Reg. 25, 6), und Strafe selbst. (Deut. 21, 22. Ezech. 5, 8. Jerem. 48, 1.) Nie hat das Wort gradezu die Bedeutung Leiden, welche Gesenius ihm beilegt. Am besten nimmt man mit mehreren Auslegern (Döderlein, Kuinöl A.) an, daſs Be-

drängung und Gericht hier durch eine Hendiadys stehe f.: durch ein bedrängendes, ungerechtes gerichtliches Verfahren. So 1 Reg. 19, 12 Schweigen und Stimme f. eine leise Stimme, Jerem. 29, 11: Zukunft und Hoffnung f. hoffnungsvolle Zukunft. (Vgl. Gesen. Lehrg. p. 854.) Das Verbum לָקַח kommt von gewaltsamer Fortführung zur Strafe vor 1 Reg. 20, 33. Prov. 24, 11, überhaupt von gewaltsamer Wegnahme Ezech. 22, 25. Ähnliche Verba werden auch im Arabischen von gewaltsamer Wegführung zum Tode oder zur Gefangenschaft gebraucht. Vgl. die Beispiele bei Martini p. 79. Also לֻקַּח er ward zur Strafe geschleppt. *Judicii violentia ad supplicium rapitur.* Döderlein, Dathe. Doch kann man auch mit Rosenmüller und A. übersetzen: er ward hinweggerafft, aus diesem Leben nämlich, wie es im zweiten Hemistich gesagt wird. Vgl. Ezech. 33, 4. 6. Durch den Paralelismus wird diese Erklärung allerdings noch mehr begünstigt, wie die erstere. — Die älteren Ausleger beziehen diese Worte meist auf die Verherrlichung. Sie nehmen das מִן nicht causativ, sondern in der Bedeutung aus, und übersetzen das Verbum לָקַח entweder durch: entnehmen, befreien, oder durch: aufnehmen, hinnehmen, zu Gott nämlich. So die Vulg. *de angustia et judicio sublatus est.* *Hieronymus* z. d. St.: *de tribulatione atque judicio ad patrem victor ascendit.* Joh. H. Michaelis: *exemtus et ad dextram majestatis assumtus est.* Ganz ähnlich dieser Erklärung ist die von Gesenius: „aus seinen Drangsalen befreite ihn endlich der Tod", entlehnt von Martini, welcher umschreibt: *exantlatis cruciatibus et diris animam efflavit.* Allein diese Erklärung hat den ganzen Zusammenhang gegen sich. Nach ihr würden sich die Worte schon auf den besseren Zustand des Messias beziehen, dessen Schilderung doch erst v. 10 beginnt. Dafs die Worte einen gewaltsamen Tod bezeichnen müssen, geht hervor aus v. 9, wo gesagt wird, dafs die Gottlosen mit seiner Ermordung nicht zufrieden, noch im Tode ihn zu beschimpfen getrachtet haben.

Darauf führt auch der Ausdruck selbst. Denn wenn das Verbum לָקַח auch allerdings an einigen Stellen von einem nicht gewaltsamen Tode gebraucht wird, so kann es doch hier wegen des paralelen: „er ward hinweggerissen aus dem Lande der Lebendigen", nur von einem gewaltsamen Tode, oder von einem gewaltsamen den Tod herbeiführenden Verfahren verstanden werden. Das מִן mufs also hier, wie in dem מִפֶּשַׁע und mehrere Mahle in diesem Stücke, z. B. v. 5, die *causa efficiens* bezeichnen. — Schwierig sind die folgenden Worte — וְאֶת דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ. Das Verbum שׂוּחַ oder שִׂיחַ hat 1) die Bedeutung nachdenken, und 2) die Bedeutung erzählen, verkünden. Die verbreitetsten Erklärungen sind folgende. 1. Mehrere (Luther, Calvin, Vitringa u. A.) übersetzen: „wer will seines Lebens Länge aussprechen" d. h. wer vermag es die Dauer seines zukünftigen Lebens zu bestimmen? Hiegegen darf man nicht mit Mehreren einwenden, dafs der Prophet sich hier vorgreifen würde, weil die Verkündung der Verherrlichung erst mit v. 10 beginnt. Denn die Worte stehen nach jeder Erklärung aufser dem Zusammenhange und enthalten einen in Parenthese zu setzenden Zwischengedanken. Mehr Gewicht hat aber die Bemerkung, dafs das Wort דּוֹר nie in der Bedeutung Lebenslänge vorkommt. 2. Nach dem Vorgange von Storr übersetzen Andere (Döderlein, Dathe, Martini, Rosenmüller, Gesenius): „wer von seinen Zeitgenossen wird es bedenken", oder „bedachte es". Das אֶת דּוֹרוֹ soll Accus. absol. = dem Nomin. absol. seyn, *quod attinet ad aequales ei homines*. Dagegen spricht a) „das אֵת kann nie das Subject bezeichnen, welches seinem Ursprunge und Begriffe grade entgegen ist. Die Stellen, welche man dafür anführt, zeigen vielmehr את nach dem Sinne des Schriftstellers als Zeichen des Object und das Gewisse und Richtige mufs hier von dem wenigen wirklich abweichenden wohl gesondert werden." Ewald Gramm. p. 596. Gesetzt auch diese Behauptung wäre nicht in ihrer ganzen Aus-

dehnung richtig, wie denn Ewald selbst zugeben mufs, dafs bei den späteren ungenaueren Schriftstellern das את zuweilen als Bezeichnung des Subjectes vorkomme, so mufs ihm doch wenigstens so viel zugegeben werden, dafs את an den meisten Stellen, wo es als Bezeichnung des Subjectes genommen zu werden pflegt, Bezeichnung des Objectes ist, woraus denn folgt, dafs man das את nicht so schlechthin und ohne dringende Nothwendigkeit als Bezeichnung des Subjectes nehmen darf. b) Man mufs bei dieser Erklärung eine harte Ellipse annehmen, wer von seinen Zeitgenossen bedenkt, scil. die wahre Ursache seines Todes. Zwar sucht nach dem Vorgange von Martini, Gesenius dem dadurch zu entgehen, dafs er diese Worte mit dem folgenden verbindet: „wer von seinen Zeitgenossen bedachte es, dafs er entnommen wurde aus der Lebendigen Lande, wegen der Sünde meines Volkes. „*Hominum istius aetatis quis est, qui ad animum revocet mortem adeo ipsam virum illum non propter sua ipsius crimina, sed propter populi mei scelera subiisse.*" Aber dann schwindet der offenbare Paralelismus zwischen לֻקָּח und נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים. 3) Lowth, v. d. Palm u. A. übersetzen: „wer von allen seinen Zeitgenossen redete" = Niemand war unter allen seinen Zeitgenossen, der ein Wort zu seiner Entschuldigung vorgebracht hätte. Auch gegen diese Erklärung spricht unter andern der erste gegen die vorige vorgebrachte Grund. 4) Clericus übersetzt: „*Vitae ejus in his terris praestantiam, quis est qui pro dignitate laudare possit.*" Dagegen: dafs דור nie die Bedeutung Lebenswandel hat. 5) Andere, und dies scheint die beste Erklärung zu seyn, übersetzen: „wer kann sein Geschlecht, die Zahl seiner Nachkommen aussprechen?" So schon die Alex.: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται. Ähnlich Kimchi: *quis dicturus esset ejus generationem tam magnam fore?* Der Prophet, gleichsam sich selbst voraneilend, weist durch eine Zwischenbemerkung von der höchsten Erniedrigung auf die Verherrlichung hin. דור, Geschlecht, steht häufig f. Nachkommen, z. B. Lev. 23, 43. Für

den Sinn ist zu vergleichen das יִרְאֶה זֶרַע v. 10. Dagegen hat man eingewandt, daſs das Verbum שִׂיחַ von Nachdenken und Reden gebraucht mit בְּ verbunden werde; allein dieser Grund ist nicht hinreichend; vgl. was zu Cap. 52, 15 bemerkt worden, zumahl da ganz ähnliche Verba zugleich mit בְּ und mit dem Accus. construirt werden. Synonym dem שִׂיחַ ist z. B. הָגָה, das Ps. 77, 13 und Ps. 143, 5 mit ihm im Parallelismo steht und auſserdem fast alle Bedeutungen mit ihm gemein hat. (Vgl. Gesenius s. v. הָגָה.) Dies Verbum wird gewöhnlich mit בְּ construirt. Ps. 2, 1 und Jes. 33, 18 kommt es mit dem Accus. vor. — Das כִּי ist hier nicht grundangebend, sondern es zeigt blos die Verbindung mit dem vorigen an. So nicht selten z. B. 1 Sam. 2, 21 כִּי פָקַד יְהוָֹה אֶת חַנָּה „und Jehovah suchte die Hannah heim". Ezra 10, 1. כִּי בָכוּ הָעָם „und das Volk weinte". Vgl. *Noldii concordant. partic. p.* 395 *Nr.* 6. — Das Verbum נִגְזַר, eigentlich abgeschnitten, ausgerissen werden, kommt nie, auch nicht an den dafür angeführten Stellen Ps. 88, 6 und Klagel. 3, 54 von einem ruhigen und natürlichen, immer von einem gewaltsamen, frühzeitigen Tode vor. Der bildliche Ausdruck scheint hier gebraucht zu seyn mit Beziehung auf das frühere Bild des Zweiges. — In dem letzten Gliede nimmt Paulus wegen des עַמִּי nach dem Vorgange mehrerer älterer Ausleger fälschlich an, daſs Jehovah hier wieder reden müsse. Jehovah wird erst im 11ten Verse wieder redend eingeführt; das: wegen der Sünden meines Volkes, ist nichts anders, als: wegen unserer Sünden. Der Redende stellt sich seinem Volke nicht entgegen, sondern er begreift sich mit unter dasselbe. Das לָמוֹ, poetische Form für לָהֶם, ist auf das collectivum עָם zu beziehen. Vor נֶגַע ist das Relat. אֲשֶׁר zu ergänzen, also: wegen der Sünde meines Volkes, welchem die Strafe scil. bestimmt war, oder zukam. Viele andere Ausleger nehmen das suff. in לָמוֹ als

Singularsuff. und übersetzen: „wegen der Sünde meines Volkes hat ihn die Strafe getroffen". Dagegen behaupten nach dem Vorgange von Abenesra und Abarbanel Gesenius und Rosenmüller, das לָמוֹ könne nie als singular stehen; sie übersetzen, „wegen der Sünde meines Volkes ist ihnen Strafe" und schliefsen daraus, dafs das Subject des Stückes kein einzelnes Individuum seyn könne, sondern ein Collectivum seyn müsse. Allein passend bemerkt dagegen Jahn: *nimis abruptus esset sermo, si in praecedentibus et subsequentibus in singulari numero compellaret dei servum, nunc in hac unica intermedia sententia subito verteretur in pluralem;* ein Grund für die Nichtmessianische Erklärung könnte aus dieser Stelle, vorausgesetzt auch, dafs die Behauptung hinsichtlich des לָמוֹ richtig sey, schon deshalb nicht entnommen werden, weil, wie Gesenius selbst zugestehen mufs, sich gegen die Richtigkeit der ersteren Erklärung, nach der das לָמוֹ als Plural genommen wird, nichts einwenden läfst. Endlich ist die Behauptung selbst nicht einmahl richtig. „Obgleich מוֹ eigentlich plur. ist, so verliert es doch allmählig seine Etymologie und Bedeutung und wird, obwohl selten, auch für das mascul. sing. gebraucht. Man kann diesen Mifsbrauch nicht läugnen; höchst wahrscheinlich ist es Singul. Hiob 20, 23. 27, 23, wo der ganze Zusammenhang von 10 oder 20 Versen, in denen stets der Sing. ist, dafür spricht. Gewifs aber Jes. 53, 8, wo überall sich nur ein Singular zeigt; 44, 15 wo der Plur. zum Sinne gar nicht pafst und der Dichter selbst למוֹ in derselben Verbindung v. 17 durch לוֹ erklärt; Ps. 11, 7 wo sein Angesicht nur auf Gott gehen kann. Habac. 3, 4 erklärt למוֹ Deut. 33, 2 durch לוֹ." Ewald Grammatik p. 365. Auch im Äthiopischen wird das suff. מוֹ, welches gewöhnlich den Plur. ausdrückt, zuweilen auch als Singular gebraucht, z. B. Luc. 2, 4. Joh. 19, 27. Act. 1, 20. Vgl. Ludov. de Dieu *oratio de convitiis in Judaeos — ad calcem observat. miscellan. Leovard.* 1714 *p.* 56. Die Alexandriner übersetzen das

לְמוֹ durch εἰς θάνατον, wahrscheinlich weil sie es für Abbreviatur hielten für לַמָּוֶת. Ihnen sind mit Unrecht mehrere Ausleger gefolgt.

V. 9. Man bestimmte ihm bei Gottlosen sein Grab (aber bei einem Reichen war er nach seinem Tode), obgleich er kein Unrecht gethan hatte und kein Betrug in seinem Munde war. Der Sinn: Nicht zufrieden mit seinen Leiden und mit seinem Tode gedachte man ihn, den Unschuldigen, den Gerechten noch im Tode, zu beschimpfen, indem man seinen Leichnahm bei Verbrechern begraben wollte. Beiläufig wird dann bemerkt, daſs diese Absicht nicht erreicht worden sey. Christus wurde von Joseph von Arimathia begraben, der so wie hier עָשִׁיר, so Matth. 27 v. 57 ἄνθρωπος πλούσιος genannt wird. Diese Erklärung ist nach dem Vorgange von Cappellus von vielen Auslegern vertheidigt worden, besonders von Pfeifer (*honor divitis Christo cum impiis sepeliendo in morte obtingens. ad Es.* 53, 9. *Erl.* 1762), Dathe (zu *Glassii philologia sacra t.* 1 *p.* 180), Jahn und v. d. Palm. Nach ihr ist das Verbum נָתַן hier in der Bedeutung bestimmen zu nehmen, die es durch den Zusammenhang häufig erhält. (Vgl. z. B. Cap. 55, 4. Genes. 15, 18, wo das Verbum נָתַן den Beschluſs und die Absicht bezeichnet, Jerem. 1, 4.) Die Verba haben häufig inchoative Bedeutung: *) geben s. v. a. geben wollen. **) Schon Abenesra sagt: והכתוב אמר ויתן על מחשבתו: *textus dicit: Et dedit scil. in cogitatione sua.* Das ויתן steht entweder impersonaliter: er gab f. man gab, vgl. Ps. 72 v. 15. Eccles. 2, 21, oder es ist als Subject aus dem vorigen עַמִּי zu ergänzen: mein Volk bestimmte.

*) Beispiele s. bei Iken z. d. St. in der bibl. Hagana II, 2 p. 245. Glassius *philol. S. l. III tract.* 3 *can.* 7. 8.

**) Doch kann man auch mit Iken übersetzen: sie bereiteten ihm das Grab. Das Verbum נתן häufig: *facere ut quid sit.* Vgl. die Beispiele bei Iken l. c. p. 247 sqq.

Andere ergänzen als Subject Jehovah. Das וַיִּתֵּן er bestimmte = er schien zu geben. *Et dedit sepulchrum ejus cum maleficis (ut videbatur fore), at* u. s. w. Der Sinn: Man sollte natürlicherweise denken, dafs er, der als Missethäter starb, auch das Begräbnifs als Missethäter erhalten werde. Allein diese Erklärung hat Manches gegen sich. Das אֶת vor רְשָׁעִים nicht nota Accusativi, sondern Präposition, *cum*. Wenig bedeutend ist der Einwand Rosenmüllers, dafs nach dem Verbo נָתַן diese Partikel immer zur Bezeichnung des Accusativs diene. Denn das Verbum נָתַן steht hier doch auf jeden Fall in ganz gleicher Reihe mit allen übrigen Verbis activis; dafs aber nach ihnen das אֶת nicht selten in der Bedeutung *cum* steht, zeigen Stellen wie Gen. 43 v. 32. 15, 18 und v. a.; vgl. Iken z. d. St. — Die Verbrecher, רְשָׁעִים, erhielten bei den Hebräern ein schimpfliches Begräbnifs. So sagt Josephus *antiq. l. IV c. VIII* §. 6: ὁ δὲ βλασφημήσας θεὸν καταλευσθεὶς κρεμάσθω δι' ἡμέρας, καὶ ἀτίμως καὶ ἀφανῶς θαπτέσθω. Maimonides bei Iken *l. c.* „*Interfecti a domo judicii nequaquam sepeliuntur in sepulchris majorum suorum, sed duo sepulchreta a domo judicii ordinata sunt pro iisdem, unum pro lapidatis et combustis, alterum pro decollatis atque strangulatis.*" So wie nun der Prophet in dem vorigen Verse gesagt hatte, dafs der Messias einem Missethäter gleich eines gewaltsamen Todes sterben werde, so fügt er hier hinzu, dafs man ihm auch ein gemeinsames Begräbnifs mit hingerichteten Missethätern bestimmt, oder nach der Erklärung von Iken, bereitet habe. *Videt* — sagt dieser — *propheta, spiritu agitatus, eos, quibus cura haec incumbebat omni nisu jam occupatos, ut cuncta pararent, mortuumque servatorem inhoneste sepelirent, et quod videt lectoribus suis enarraturus ait: Pararant cum maleficis sepulchrum ejus. Quam vive, quam perspicue!* Das ו in וְאֶת steht adversative: aber bei einem Reichen in seinem Tode, zu ergänzen: war er. Der Plur. מוֹתָיו steht statt des Singular,

wie Ezech. 28 v. 8. 10. Ebenso bei vielen andern Wörtern. So Hiob 21, 32: „er wird zu den Gräbern getragen" f.: er wird zu Grabe getragen. Besonders häufig ist ein solcher statt des Sing. stehender Plur. in der Poesie. Beispiele geben Gesenius, Lehrg. p. 665. Ewald, Gramm. p. 326. Nach dem Vorgange des Abarbanel und des R. Lipmann wollen Paulus, Gesenius, Rosenmüller auch aus diesem Plural beweisen, dafs das Subject der Weissagung ein Collectivum seyn müsse. Allein dann müfste doch wohl nicht der Plural des Nomen, sondern der Plur. des Suff. stehen. Das בְּמֹתָיו nach seinem Tode. Diese Auffassung erfordert schon der Paralelismus mit קִבְרוֹ. Das בְּ in der Bedeutung nach z. B. Jes. 16, 14 (in drei Jahren f. nach drei Jahren.) Lev. 11, 31 (jeder der sie berührt in ihrem Tode f. nachdem sie gestorben sind). S. andere zahlreiche Beispiele bei Nolde *concord. part. p.* 157 *Nr.* 20 und bei Rosenmüller z. d. St. Damit fällt der Einwand weg, den man gegen diese Erklärung gemacht hat, dafs Jesus im Tode bei Verbrechern, im Grabe bei einem Reichen gewesen sey. Das עַל hat die Bedeutung obgleich. Vgl. Hiob 16 v. 17. עַל לֹא חָמָס בְּכַפָּי, *quamvis non sit injuria in manibus meis.* 10, 7. 34, 6. Jerem. 2, 34. Es bezieht sich nicht auf das in Parenthese stehende zweite, sondern auf das erste Glied. Die meisten Ausleger, welche dieser Erklärung folgen, nehmen das עַל in der Bedeutung: weil, und beziehen es auf das zweite Glied. Allein dagegen spricht 1) dafs das zweite Glied hier nur dann passend ist, wenn es ebenso wie das וְאֶת דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ im vorigen Verse als Parenthese genommen wird, in der der Prophet sich selbst gleichsam voraneilt, indem dieser Vers noch zur Schilderung der Leiden gehört und die Schilderung der Belohnung erst mit dem folgenden Verse beginnt. 2) man erhält dann einen sehr matten Sinn: der Knecht Gottes wird bei einem Reichen begraben, weil er vollkommen gerecht gewesen war. — Er hatte kein Unrecht gethan u. s. w., weder in Wort noch

in That hatte er sich versündigt, poetische Enumeration zur Bezeichnung der gänzlichen Unschuld. Nach unserer Stelle Petrus I, 2, 22: ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέϑη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ. — Die Gründe, welche nach dem Vorgange von Iken (l. c. p. 272 sqq.) Martini, Rosenmüller und Gesenius gegen diese Erklärung des ganzen Verses beigebracht haben, sind, insofern sie überhaupt Berücksichtigung verdienen, schon in der Rechtfertigung derselben widerlegt worden. Durch sich selbst widerlegen sich Gründe wie der, dafs das unzählig oft ausgelassene הוּא oder הָיָה nach עָשִׁיר nicht fehlen dürfe (vgl. dagegen Glassius III, 3 can. 56), dafs das: er war mit einem Reichen nach seinem Tode, nicht so viel seyn könne: als „er wurde bei einem Reichen begraben", da doch die prophetische Poesie sich unendlich kühnere Ausdrücke erlaubt und die Deutlichkeit der historischen Erzählung nicht von der Weissagung gefordert werden darf, dafs Grab und Tod sich hier einander entgegengesetzt und bestimmt von einander unterschieden werden, da vielmehr beide mit einander im Paralelismo stehen und daher nichts hindert, die Übersetzung des בְּמֹתָיו durch: nach seinem Tode, anzunehmen, wo dann das von Iken besonders urgirte Hysteron Proteron wegfällt, endlich dafs eine so bestimmte Weissagung gegen die Analogie der Weissagungen sey, welche sich nicht auf so Specielles zu beziehen pflegen, was schon durch das in der allg. Einleitung Beigebrachte hinlänglich widerlegt wird.

Richten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die neueren Erklärungen dieses Verses. Nach dem Vorgange mehrerer Anderer erklärt Gesenius: Man gab ihm bei Gottlosen sein Grab und bei einem Bösewicht in seinem Tode scil. gab man ihm das Grab. Nach dieser Erklärung soll das Wort עָשִׁיר Gottloser bedeuten.*) Diese Bedeutung wollen mehrere durch die

*) So schon R. Jona bei Salomoh B. Melech z. d. St. Calvin, Luther in der Randglosse: „Reicher, der sein Thun auf Reichthum setzt, das ist ein Gottloser" Lakemacher *obs. phil. VIII*, 5, 5.

Vergleichung des Arab. عاثر strauchelnd, erweisen. Allein dafs dies Wort, wie man annimmt, sündigend bedeute, ist sehr ungewifs. Zwar hat Castellus diese Bedeutung; allein es ist nicht gelungen, sie mit Beispielen zu belegen. Was Rosenmüller (nach dem Vorgange von Martini) anführt, ist nicht beweisend. Auch in andern Derivatis des Verbi عثر kommt die Bedeutung des Frevels nicht vor. Dazu handelt man gegen eine Grundregel bei der Dialectvergleichung, wenn man ohne dringende Nothwendigkeit bei einem so häufig vorkommenden Worte an einer einzelnen Stelle durch dieselbe eine neue, mit der gesicherten nicht zusammenhängende Bedeutung gewinnen will. Gesenius selbst bemerkt gegen diese Vergleichung: „ich trage Bedenken, dieses Wort anzuwenden, da es der Etymologie nach sonst mit dem Hebr. עשׁר gar nicht verwandt ist." Mehrere Ausleger, Luther, Calvin, zuletzt Gesenius, wollen die Bedeutung Gottloser aus dem Hebräischen Sprachgebrauche selbst ableiten. Nun ist es allerdings richtig, dafs die Wörter, welche Macht und Reichthum bedeuten, im Hebr. häufig den Nebenbegriff des stolzen Übermuthes und der Gewaltthätigkeit haben, so wie umgekehrt die Wörter, welche Armuth und Ohnmacht bezeichnen, den Nebenbegriff der Unschuld. Aber dafs עָשִׁיר, ein Reicher, mit gänzlicher Beiseitesetzung des Hauptbegriffes gradezu stehen könne für, ein Gottloser, ist gänzlich unerwiesen und an und für sich unwahrscheinlich. Vgl. dagegen Iken l. c. p. 267 sqq. An der Stelle Hiob 27, 19, auf die man sich beruft, ist der Nebenbegriff von Stolz und Frevel bestimmt genug durch den Zusammenhang angedeutet und der Hauptbegriff von Reichthum bleibt. Hier dagegen würde der Hauptbegriff so ganz schwinden, dafs man nicht einmahl ein reicher Gottloser übersetzen dürfte. Dann führt auch schon der Singular עָשִׁיר darauf hin, dafs das Wort nicht als im Paralelismus mit רְשָׁעִים stehend zu nehmen ist. Wollte man aber auch dieser Schwierigkeiten ungeachtet, dennoch dieser Erklärung folgen,

so würde auch dann der Vers nichts gegen die Messianische Deutung streitendes enthalten. Man braucht nur zu übersetzen: man bestimmte ihm bei Gottlosen sein Grab und bei Frevlern bestimmte man es ihm, da er gestorben.

Martini übersetzt: *Pararunt illi sepulchrum cum scelestis, tumulum sepulchralem cum violentis, quamquam ille vim nemini intulerat et a fraude fuerat alienus.* Das ב in במותיו soll nach ihm radical und nicht servil seyn. בָּמוֹת Hügel = Grabhügel. Dieser Erklärung gedenkt schon Abenesra und Oecolampadius, Zwingli, Schindler, Drusius, Iken, Lowth, Kuinöl, Ammon u. v. A. billigen sie. Aber dagegen spricht: 1) Das erste Kametz in בָּמָה ist ein Kametz impurum (gleich als ob es von einem Verbo בּוּם abgeleitet wäre), und kann nie in Schwa aufgelöst werden. Vgl. Gesenius Lehrg. p. 594. Man sagt mit dem suffixo בָּמוֹתֵימוֹ Deuter. 32, 29 und im Stat. constr. בָּמוֹת יַעַר Micha 3, 12. 2) Wollte man aber auch, gewifs ohne hinreichenden Grund, nach den Vorgange dreier Handschriften bei De Rossi eine Vocalveränderung vornehmen, so würde doch gegen diese Erklärung sprechen, dafs das Nomen בָּמוֹת, welches auch als Singular vorkommt, nie die Bedeutung Grabhügel hat. Auch ist diese Bedeutung mit seiner gewöhnlichen wenig verwandt. Denn במות bedeutet nicht einen Erdhügel, wie man ihn auf Gräbern aufzuwerfen pflegt, sondern eine Anhöhe.

Rosenmüller übersetzt: er überliefs den Gottlosen sein Begräbnifs und den Frevlern überliefs er es, nachdem er gestorben. Allein gegen diese Erklärung läfst sich sehr vieles einwenden. Wie pafst das, er überliefs, zu dem obgleich er kein Unrecht gethan hatte, was doch erfordert, dafs in dem vorhergehenden von einem angethanen Unrecht die Rede sey? Wie kann von dem Subjecte, das schon gestorben ist, gesagt werden, dafs es sein Begräbnifs überlasse? Wie können sich die Heidenvölker, welche in diesem Verse noch reden sol-

len, selbst רְשָׁעִים nennen? Dann kommt das Nomen קֶבֶר nie von der Handlung, sondern immer von dem Orte des Begräbnisses vor. Endlich sprechen gegen diese Erklärung sowohl, wie gegen die vorhergehende die Gründe, welche gegen die zuerst angeführte vorgebracht worden.

V. 10. In diesem Verse beginnt die Verkündung der Verherrlichung des Knechtes Gottes. Der Sinn: Alles beschriebene Leiden ist von Jehovah über seinen Knecht verhängt worden und wird sich mit seiner Verherrlichung und mit der Gründung des Gottesreiches auf Erden enden. — *Aber Jehovah gefiel es, ihn zu zermalmen; er hat ihn krank gemacht. (mit schweren Leiden belegt.) Wenn er ein Schuldopfer dargebracht hat, wird er Nachkommen schauen, lange leben und Gottes Vornehmen wird durch ihn fortgehen.* Nach v. d. Palm hängt dieser Vers mit dem vorigen zusammen. Er war unschuldig, warum wurde er denn so gemartert und geplagt? Darum weil es Jehovahs Wille war, nicht etwa, weil der Herr zu schwach gewesen wäre, ihn aus den Händen seiner Feinde zu erretten. Und was war der Grund dieses Willens? er sollte ein freiwilliges Schuldopfer bringen, durch seine Leiden die Menschheit erlösen. Das דַּכְּאוֹ ist Infin. in Pi. Vor הֶחֱלִי fehlt die Copula. Das suff. ist aus dem vorhergehenden דַּכְּאוֹ zu ergänzen. Das Verbum הֶחֱלָה bedeutet, wie schon früher gezeigt worden, nicht bloſs krank machen, sondern auch *plaga letali aliquem afficere.* Hier aber ist Krankheit und Verwundung nur Bild des von Jehovah über den Messias verhängten schweren Leidens. Vgl. v. 3 u. 4. Die Form הֶחֱלִי steht f. הֶחֱלָה. Die im Hebräischen seltenere Form (vgl. Jos. 14, 8) ist im Aramäischen die gewöhnliche. (Gesenius Lehrg. 432.) Der Grund dieser abweichenden Bildung im Hebräischen scheint in der nicht seltenen Verwechselung der Verba לה und לא zu liegen. (Gesenius l. c. p. 418 Nr. 8.) Daſs diese grade bei dem Verbo חָלָה statt finde,

zeigt das fut. וַיְּחַלֵּא 2 Chron. 16, 12, und das Derivatum תַּחֲלוּאִים. Die gegebene Erklärung des ersten Gliedes ist leicht und ungezwungen. Nicht so die Anderer (Gesenius nach dem Vorgange von Martini), welche übersetzen: Jehovah gefiel es seine Wunde krank zu machen f. ihn schwer zu verwunden. Diese nehmen an, dafs דַּכְּאוֹ stehe für דַּכְאוֹ, mit Dagesch forte euphonicum (Gesenius Lehrg. p. 86), oder als Infin. nominascens in Pi. Das Praet. הֶחֱלִי soll stehen für den Infin. mit ל. Einigen Schein gibt dieser Erklärung allerdings die Stelle Micha 6, 13 wo: ich mache deine Wunde krank, steht f. ich bringe dir eine tödtliche Wunde bei. Vgl. Nah. 3, 19. — Vor dem zweiten Gliede ergänzt Jahn das freilich nicht selten ausgelassene וַיֹּאמֶר, indem er annimmt, dafs von da an Jehovah rede. Allein da in dem letzten Gliede von Jehovah noch in der dritten Person geredet wird (חֵפֶץ יְהוָה) so nimmt man besser an, dafs der Prophet noch fortrede und dafs Jehovah erst v. 11 und 12 redend eingeführt werde und das von ihm Gesagte bestätige. — Das תָּשִׂים ist als 3 fem. zu nehmen und mit נֶפֶשׁ zu verbinden. Das שׂוּם ist häufig gleichbedeutend mit נָתַן; vgl. die Lex. Das נֶפֶשׁ steht, wie das Arabische نَفْس, bekanntlich häufig für das Personalpronom. Wenn seine Seele darbringt = wenn er darbringt. Es ist unnöthig, mit einigen Auslegern dem Verbo שׂים die intransitive Bedeutung sich stellen zu geben, oder mit andern anzunehmen, dafs eine Ellipse statt finde, אִם תָּשִׂים נַפְשׁוֹ s. v. a. אִם תָּשִׂים נַפְשׁוֹ אָשָׁם נַפְשׁוֹ (wogegen schon spricht, dafs nicht von der Seele gesagt werden kann, sie bringe die Seele zum Schuldopfer dar, wenn sich auch sonst genügende Beispiele für die Ellipse des נֶפֶשׁ anführen lassen), oder mit andern gar zu übersetzen: wenn du wirst seine Seele als Schuldopfer dargelegt haben, als Anrede an den Jehovah, von dem in diesem und

den

den vorhergehenden Versen immer in der dritten Person geredet wird. Dafs der Messias nicht nur der Priester seyn wird, welcher das Schuldopfer darbringt, sondern zugleich das Opfer, liegt hier zwar nicht im Ausdrucke selbst; dies ist aber auch nicht nöthig, da dies schon aus dem Vorhergehenden hinreichend klar ist. Das Wort אָשָׁם Schuld, Vergehen, und dann Schuldopfer. (Vgl. Jahn Archäologie Th. 3 §. 100 und §. 102.) So wie durch die vorbildlichen Opfer, welche die vorbildlichen Priester darbrachten, die Reinheit für die äufsere Theokratie wieder erworben und in Bezug auf sie die Vergehung gesühnt, zugleich auch auf das dereinstige grofse Opfer hingedeutet wurde, so verkündet der Prophet hier, dafs durch das gegenbildliche Opfer, welches der gegenbildliche und allein wahre Priester (vgl. Cap. 53 v. 15) darbringen werde, die Reinheit für die innere Theokratie, und die Vergebung der Sünden werde erworben werden. Auch hier werden nach der gewöhnlichen Sitte der Propheten Dinge des N. B. geschildert unter Bildern entnommen von den Dingen des A. B. Mit Anspielung auf unsere Stelle sagt Paulus 2 Cor. 5, 21, Gott habe Christum zur ἁμαρτία d. h. zum Sündopfer gemacht, damit wir vor Gott gerecht würden, so wie Röm. 8, 3: Gott habe Christum gesandt περὶ ἁμαρτίας, als Sündopfer, und Christus wird ἱλασμὸς, ἱλαστήριον, Versöhnungsopfer, für alle Sünden genannt Röm. 3, 25. 1 Joh. 2, 2. 4, 10. Vgl. Hebr. 9, 14: ὃς ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Ohne Bild ist also der Sinn, wenn er sich freiwillig dem bitteren Leiden und dem blutigen Tode hingegeben hat, um durch die Büfsung unserer Sünden uns Vergebung und Gerechtigkeit zu erwerben. — Das אִם hier in der gewöhnlichen Bedeutung wenn, nicht wie Rosenmüller erklärt *postquam*. Die Stellen, welcher er, nach dem Vorgange von Nolde *concord. part. s. v. Nr.* 11, dafür anführt, gehören entweder deswegen nicht hieher, weil das Verbum an ihnen nicht wie hier im Fut., sondern im Praeterito steht (Amos 7 v. 2.), oder weil an ihnen die Bedeutung *postquam* nur auf

unrichtiger Erklärung beruht. (Hiob 14 v. 14.). — In der Schilderung der Belohnungen, welche der Knecht Gottes für die Ausführung des ihm übertragenen Werkes erhalten wird, mufs das Niedere wiederum als Bild dienen zur Bezeichnung des Höheren. Langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft gelten den Hebräern für das gröfste Glück, für eine theokratische Segnung und Belohnung der Frömmigkeit. In einem höheren und geistigen Sinne soll diese Belohnung dem Messias zu Theil werden. Die Alexandriner (ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον), die Vulgata *(posteritatem videbit longaevam)*, und Lowth wollen die beiden Glieder יַאֲרִיךְ יָמִים und יִרְאֶה זֶרַע miteinander verbinden; aber weit passender wird beides von einander getrennt. הֶאֱרִיךְ יָמִים, die Tage lang machen f. lange leben, יִרְאֶה זֶרַע er wird Saamen sehen f. er wird sich einer zahlreichen Nachkommenschaft erfreuen. Diese Nachkommen (דּוֹרוֹ v. 8) sind keine Andere, als die Vielen und Mächtigen, welche Gott nach v. 12 dem Messias zum Besitze zugetheilt hat, die nach Cap. 52, 15 durch ihn entsündigt und nach v. 11 durch ihn gerechtfertigt werden sollen, die deren Sündenstrafen er auf sich geladen hat v. 5, und welche er bei Gott vertritt v. 12. Häufig wird das leibliche Verhältnifs zwischen Vater und Sohn auf geistige Verhältnisse übertragen. Die Propheten führten den Namen Väter, ihre Schüler den Namen Söhne der Propheten. 1 Reg. 2, 35. In einem höheren Sinne werden die Gläubigen, auf geistige Weise von Gott erzeugt, ihm gehorsam, wie folgsame Kinder und gleichsam seine Familie bildend, das Geschlecht Gottes oder des Messias genannt. Ps. 22, 31 „der Saame, der ihm dienen wird, wird dem Herrn zum Geschlechte gerechnet werden" d. h. die Nachkommen des Messias werden als Gottes Geschlecht, als seine Kinder betrachtet werden. Ps. 110, 3. Gen. 6, 2, wo durch בְּנֵי הָאֱלֹהִים die Verehrer Gottes bezeichnet werden. Die Christen werden noch jetzt im Orient genannt ميلاد المسيح, das Geschlecht oder

die Familie des Messias, vgl. Schulz b. Paulus in der Sammlung der Reisen Th. 7 p. 49. — In dem letzten Gliede soll nach Martini das יַצְלִחַ nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit bezeichnen. Er übersetzt: *Jehovae enim mandata felicissime executus est.* Allein ohne Grund. Der Prophet schildert hier die Belohnung, welche der Messias erhalten soll. Diese besteht darin, dafs die Angelegenheit, Sache Gottes, die Religion und ihre Ausbreitung durch ihn gefördert werden wird, was der Sache nach gleichbedeutend ist mit dem: „er wird Nachkommen sehen."

V. 11. Jehovah wird wieder redend eingeführt. — Wegen der Arbeit seiner Seele siehet er, sättigt sich; durch sein Erkenntnifs wird er, der Gerechte, mein Knecht, Viele rechtfertigen und ihre Sünden tragen. Das מִן in מֵעֲמַל zeigt die *Causa efficiens* an. Richtig die *Vulg. Pro eo, quod laboravit anima ejus.* Andere: frei von dem Leiden seiner Seele, oder nach dem Leiden seiner Seele. Aber es ist passender, dafs hier so wie in dem Vorigen Verse das Leiden als die Ursache der Verherrlichung angegeben werde. Das עָמָל zugleich den Begriff der Arbeit und des Leidens. — Bei dem Verbo יִרְאֶה fehlt das Object. Michaelis: von seiner sauren Arbeit wird er wieder fröhlich aufblicken. Allein für diese Bedeutung des רָאָה fehlt der sichere Beweis; auch ist dann das יִשְׂבָּע nicht recht passend. Die Ellipse wird nun von Verschiedenen verschieden ergänzt; nach Einigen hat man טוֹב Gutes hinzuzudenken; nach Anderen זרע; am besten aber ergänzt man die in dem vorigen Verse verkündeten Früchte und Belohnungen seiner Leiden. Die Verba יִרְאֶה und יִשְׂבָּע werden auf verschiedene Weise verbunden. Einige wenden hier den Hebräischen Sprachgebrauch an, nach dem zwei Verba gesetzt werden, wo wir ein Verbum mit einem Adjectivo oder Adverbio setzen = er wird sich satt sehen. Rosenmüller ergänzt zwischen beiden Verbis

בַּאֲשֶׁר, was aber einen matten Sinn gibt. Das Richtige ergibt sich aus der fast von allen Auslegern übersehenen Bemerkung, dafs das Bild eines Landmannes zu Grunde liegt, der seinen Acker mit Arbeit und Sorge bestellt, dann mit Wonne die reifen Früchte erst sieht, dann einerndtet und sich an ihnen ersättigt, der in Thränen gesät hat und nun in Freuden erndtet. Daraus geht dann hervor, dafs die beiden Verba getrennt werden müssen und dafs in ihnen eine gewisse Steigerung statt findet. Clericus: *hic latet comparatio: quemadmodum agricola collecta copiosa messe fructu laboris sui satiatur, sic Messias animum suum successu miro Evangelii, postquam in coelum ascenderit pascet.* Viele Ausleger ziehen das בְּדַעְתּוֹ noch zu diesem ersten Gliede. Unter diesen bezieht Martini das suff. in בְּדַעְתּוֹ auf den Jehovah. דַּעַת יְהוָֹה Frömmigkeit, Gottesfurcht. Er erklärt nun: *pietatis suae largissimos fructus percipiet.* Dagegen unter anderen: dafs das suff. sich auf den Messias beziehen mufs, da nur von diesem in der dritten Person geredet, Jehovah aber selbst redend eingeführt wird (עֲבָדִי). Besser noch fafst Jahn das suff. passivisch auf: *saturabitur cognitione sui i. e. fruetur illa beatitudine abunde, ut permulti eum agnoscant celsissimum benefactorem.* Allein auch diese Erklärung ist gezwungen und das בְּדַעְתּוֹ ist ohne Zweifel den Accenten gemäfs zu dem folgenden zu ziehen. Das בְּדַעְתּוֹ wird nun verschieden aufgefafst. Das דַּעַת ist Infin. von יָדַע. Die Participia und Infinitivi aber können in der Verbindung mit suffixis entweder als Theile des Verbi oder auch als Nomina betrachtet werden; in dem ersteren Falle bezeichnet das Pronomen das Object, in dem letzteren Falle das Subject der Handlung; dort ist das Pronomen Accusativ, hier Genitiv (S. die Beispiele bei Gesenius Lehrg. p. 299.) Mehrere Ausleger fassen das suffixum hier subjectiv. So Gesenius: durch seine Weisheit. Dagegen: dafs nicht die Weisheit, sondern das versöhnende Leiden des Messias, wie wir

bei der Erklärung des הִצְדִּיק sehen werden, die bewirkende Ursache der Rechtfertigung seyn soll. Andere: durch seine Religion. Dagegen: dafs nicht דַּעַת allein, sondern nur דַּעַת יְהוָה, und auch dies nicht die objective, sondern die subjective Religion, die Frömmigkeit bezeichnet, die hier nicht pafst. Andere: durch seine Lehre: namentlich durch die Lehre von seinem Leiden und der dadurch zu Stande gebrachten Versöhnung. Bei dieser Erklärung kann man zwar das Verbum הִצְדִּיק in dem richtigen Sinne nehmen. Dagegen aber: dafs das דַּעַת als Nomen nie die Bedeutung Lehre, sondern immer nur die Bedeutung, Einsicht, Klugheit, Verstand hat. Man ist daher genöthigt das suff. objectiv oder passiv aufzufassen. Durch sein Erkenntnifs d. h. dadurch, dafs sie ihn kennen lernen. Dies ist die Bedingung der subjectiven Aneignung der von dem Messias erworbenen Gerechtigkeit. So Joh. H. Michaelis in den *bibl. Hal. per scientiam sui (Clericus: cognitione sui)*, *non qua ipse cognoscit, sed qua vera fide et fiducia ipse tanquam propitiator cognoscitur*. Joh. 17, 3. Röm. 3, 22. 25. v. d. Palm: *door zijne Kenntnis, dat is door de Kenntnis van hem, door hem te kennen, in den aard zijner zending en de Kracht zijner verdiensten.* — Das Verbum הִצְדִּיק will Gesenius mit Vergleichung von Dan. 12 v. 4 in der Bedeutung nehmen: zur wahren Religion führen, bekehren. Allein das יַצְדִּיק wird erklärt durch das folgende paralele Glied: er wird ihre Sünden tragen. Es mufs daher rechtfertigen übersetzt und auf die durch die Leiden des Knechtes Gottes vollbrachte Entsündigung bezogen werden. Die *significatio forensis* ist in Niph. bei dem Verbo צָדַק die herrschende. Vgl. z. B. 5, 23. Dafs hier von der Rechtfertigung im eigentlichen Sinne, nicht von blofser Belehrung, die Rede sey, dafür spricht der ganze Context; der Messias wird ja in dem ganzen Stücke nicht als Lehrer geschildert, sondern als Priester, der um uns zu entsündigen sich selbst zum freiwilligen Sündopfer dargebracht hat, fer-

ner die Construction mit לְ und endlich auch die Stellung des צַדִּיק. Die Construction des Verbi mit לְ erklärt sich aus einer gewissen Modification des Verbalbegriffes, הִצְדִּיק mit dem Accus. *justificare*, mit לְ *justitiam afferre*. Eine ähnliche Modification erleidet das Verbum הָרַג 2 Sam. 3, 30 הָרְגוּ לְאַבְנֵר *mortem intulerunt Abnero*. Ebenso הֵנִיחַ mit dem Accus. ruhen machen, mit לְ, Ruhe verleihen; הוֹשִׁיעַ retten, mit לְ, Rettung verleihen. Vgl. Gesenius Lehrgeb. p. 817. צַדִּיק עַבְדִּי, der gerechte, mein Knecht f. mein gerechter Knecht. Das Adjectivum steht in seltenen Fällen voran, wenn ein Nachdruck darauf liegt. (Vgl. Gesenius p. 705.) Diese Wahrnehmung reicht aber zur Erklärung dieser Construction noch nicht hin, was von den Auslegern übersehen worden. Das צַדִּיק kann nämlich deshalb nicht gradezu als Epitheton zu dem עַבְדִּי gezogen werden, weil ersteres unbestimmt, letzteres aber durch den Artikel bestimmt ist. Nun mufs aber, wenn das Substantivum den Artikel hat, oder durch ein suffixum, oder einen Genitiv bestimmt ist, das Adjectivum ihn auch haben. Vgl. Gesenius p. 704. Man mufs also annehmen, dafs das צַדִּיק für sich, als die Stelle eines Nomens vertretend voranstehe. Eine ähnliche Construction Jerem. 3 v. 7. 10: es bekehrt sich nicht zu mir בָּגוֹדָה אֲחוֹתָהּ יְהוּדָה die Treulose, ihre Schwester Jehudah. Durch die Hervorhebung des צַדִּיק und durch seine unmittelbare Verbindung mit הִצְדִּיק soll die enge Verbindung angezeigt werden, in der die Gerechtigkeit des Knechtes Gottes, der obgleich vollkommen unschuldig und unsündlich (vgl. v. 9) dennoch die Strafen der Sünde litt, mit der durch ihn zu ertheilenden Rechtfertigung steht. Es wird also durch diese Worte das יַזֶּה Cap. 52 v. 15 erklärt; bestätigt auch dasjenige, was v. 3 — 6 gesagt worden, besonders das: „durch seine Wunden sind wir geheilet" v. 5. — Martini übersetzt: *servator legatus meus salvos praestabit multos i. e. felicitate*

augebit et ornabit. Allein diese Erklärung paſst ebenso wenig in den Context, als sie philologisch gerechtfertigt werden kann; צַדִּיק kann nicht servator u. הִצְדִּיק nicht beglücken bedeuten. — In den letzten Worten ist wie in V. 4 die Sünde und ihre Strafe bildlich dargestellt als eine schwere Bürde. Klagel. 5, 4. Bei den Arabern ist وِزْر Bürde, ein gewöhnlicher Name für Sünde. Ebenso أَصْار *onera. Calvin. Egregia nimirum est permutatio. Christus justificat homines dando ipsis justitiam suam et vicissim in se suscipit peccata ipsorum, ut ea expiet. Hieronymus: Et iniquitates eorum ipse portabit, quas illi portare non poterant et quarum pondere opprimebantur.* Mehrere Ausleger (Martini, Hensler u. A.) wollen das Verbum יִסְבֹּל im Praeterito übersetzen: er trug oder schaffte weg ihre Leiden. Dagegen bemerkt Gesenius mit Recht, daſs sich die vorhergehenden und folgenden futura alle auf den Stand der Erhöhung beziehen. *) Auch ist in dem ganzen Verse nicht die Rede von der Erwerbung der Gerechtigkeit (diese geschah in dem Stande der Erniedrigung, von welchem v. 2 — 9), sondern von der Mittheilung derselben, als deren subjective Bedingung die Erkenntniſs des Knechtes Gottes in dem vorigen Gliede genannt worden. Bei jedem, der nach der Erhöhung des Messias diese Bedingung erfüllt, nimmt der Messias seine Sünden auf sich, d. h. er läſst ihm seinen stellvertretenden Gehorsam zugerechnet werden und ertheilt ihm Vergebung. Das: er wird ihre Sünden tragen ist, nur mit einem verschiedenen Bilde dasselbe mit: „er wird sie rechtfertigen." Gesenius erklärt: und ihrer Sünden Last erleichtert er, näm-

*) Das עֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל ist offenbar gleichbedeutend mit יַצְדִּיק und kann schon wegen des Paralelismus nicht wohl als Präteritum genommen werden. Alex. καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. Symm. ὑπενέγκει.

lich durch seine Lehre, er wird sie bessern und ihnen dadurch Vergebung verschaffen. Allein Ges. tritt hier mit sich selbst in Widerstreit, da er v. 4. das נָשָׂא חֳלִי und סָבַל מַכְאֹבִים von der stellvertretenden Genugthuung erklärt, so wie auch das entsprechende חֵטְא רַבִּים נָשָׂא und das יַפְגִּיעַ v. 12, nicht anders erklärt werden kann. Das סָבַל עָוֹן heifst auch nicht die Sündenlast erleichtern, sondern sie ganz auf sich nehmen, und dafs dieses soviel seyn könne als: durch Lehre bessern, ist weder philologisch erweislich, noch mit dem ganzen Contexte verträglich; vgl. was zu יַצְדִּיק bemerkt worden.

V. 12. Darum will ich ihm Mächtige zum Antheil geben und Starke soll er als Beute austheilen, zum Lohne dafür, dafs er sein Leben hingegeben hat in den Tod und unter die Übelthäter sich zählen liefs. Und er wird Vieler Sünde auf sich nehmen und für die Übelthäter sich verwenden. Das Verbum חִלֵּק hat Hiob 39, 17 die Bedeutung Antheil geben an, zutheilen. So auch hier mit Recht viele Ausleger (Alex. *διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς*. Vulg. *ideo dispertiam ei plurimos.* Chald., Martini, Rosenm. Andere: „ich gebe sein Loos ihm unter den Mächtigen; dies dann entweder soviel als: ich werde ihm unter den Mächtigen seinen Platz ertheilen, oder auch: die Mächtigen werden ein Theil der ihm zu ertheilenden Beute seyn. Dagegen richtig Martini: *friget utrumque;* besonders nach der ersteren Wendung pafst diese Erklärung gar nicht zu den übrigen glänzenden Ausdrücken, womit die Verherrlichung des Knechtes Gottes beschrieben wird. Gesenius führt für dieselbe an, dafs das vierte Glied alsdann den passenden Gegensatz dazu bilde. Er, der Missethätern gleichgestellt ward, steht nun neben Mächtigen und Gewaltigen. Allein der Gegensatz ist ja grade nach der ersteren Erklärung weit stärker und schöner. Neben Missethätern, über Viele und Gewaltige. — Das רַבִּים kann man entweder durch Viele übersetzen, oder

durch Mächtige und Grofse. Das Letztere wird durch den Paralelismus mit עֲצוּמִים empfohlen. Auf jeden Fall unnöthig ist es mit Rosenmüller zu רַבִּים und עֲצוּמִים zu ergänzen גּוֹיִם oder עַמִּים. — Das zweite Glied übersetzen Mehrere (Gesenius u. A.): er wird mit den Starken Beute theilen. Allein einen weit stärkeren und schönern Sinn erhält man, wenn man das את nicht als Präposition, sondern als nota accusativi nimmt. Die Starken wird er als Beute vertheilen, unter seine Gefährten nämlich; dies nichts weiter als: er wird sie in seine Gewalt bekommen, frei mit ihnen schalten und walten können. Martini: *victoris est de praeda parta disponere ejusque optima parte sibi vindicata, reliquae inter socios partitionem facere.* Vgl. Gen. 49, 27. Exod. 15, 9. Ps. 68, 13. Jud. 5, 30. Nach dem Vorgange Jüdischer Ausleger (Abarbanel: *hoc in Christum non competit* כי לא עשה מלחמה ולא שלל) wollen einige Neuere (Paulus, Gesenius A.) aus diesen Worten einen Beweis gegen die Beziehung der Weissagung auf Christum entnehmen, der ja keiner weltlichen Triumphe theilhaftig geworden. Allein eine solche Verkennung des bildlichen Ausdruckes möchte sich schwerlich anders als aus dogmatischer Befangenheit erklären lassen. Nach der gewöhnlichen Sitte der Propheten das Geistige unter dem Bilde des Leiblichen darzustellen, wird hier unter dem Bilde eines weltlichen Sieges der geistige Sieg Christi über die Völker, welche sein sanftes Joch auf sich nehmen, verkündet. Martini: *Inest descriptio amplissimi et splendissimi imperii expressa imaginibus ab imperatore humano, qui terra sub ditionem suam redacta regnum occupat, praedaque parta potitur repetita.* Dafs hier von weltlichen Triumphen nicht die Rede seyn könne, geht 1) hervor aus der im Vorigen angegebenen Weise, auf welche der Messias zu dieser Herrlichkeit gelangt ist; weltliche Triumphe werden nicht durch die tiefste Erniedrigung, durch Leiden und Tod, die freiwillig und zum Heile der Menschheit übernommen

worden, erworben. 2) aus demjenigen, was der Messias im Zustande der Verherrlichung, denen die sich zu ihm wenden, leisten soll. Er soll sie mit seinem Blute besprengen Cap. 52 v. 15; er soll sie rechtfertigen und ihre Sünde tragen v. 11 und er soll die Sünder vertreten v. 12, Alles doch wohl nicht Bezeichnungen eines weltlichen Siegers. Die רַבִּים und עֲצוּמִים sind keine anderen, als die Völker und Könige C. 52 v. 15, und als das Geschlecht und die Nachkommenschaft des Messias v. 8 und v. 10. Ähnliche bildliche Darstellungen Ps. 2 v. 8, wo Jehovah zu dem Messias sagt: „Fordere von mir, so will ich dir die Heidenvölker zum Erbe geben und der Welt Enden zu deinem Eigenthume." Vgl. Jes. 11, 10. — Es werden darauf noch einmahl die Verdienste des Knechtes Gottes wiederholt, zu deren Belohnung ihm Gott diese grofsen geistigen Eroberungen verliehen hat. In den Worten הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ, eigentlich er hat sein Leben zum Tode oder in den Tod ausgegossen, ist die Metapher von Thieren hergenommen, welche mit dem Blute das Leben verloren, weshalb das Blut als der Sitz der Seele betrachtet wurde. Vgl. Gen. 9, 4. Lev. 17, 11. Anspielung auf das Bild eines Opferthieres v. 10. Vgl. Ps. 141, v. 8 und zahlreiche Beispiele ähnlicher Redensarten aus Arab. Dichtern bei Schultens *ad excerpta Hamasae p.* 452 und bei Martini und Gesenius z. d. St. Das נִמְנָה er ist gezählt worden, hat hier, wie wir schon zu v. 7 gesehen haben, den Nebenbegriff: er hat sich zählen lassen. Dieser wird durch den Context und durch den Paralelismus mit: er hat sein Leben ausgegossen, erfordert. Nicht dafs der Messias unter die Übelthäter gezählt wurde, war der Grund seiner Verherrlichung, sondern dafs er sich freiwillig unter dieselben zählen liefs. Der Evangelist Marcus führt diese Stelle an, da er berichtet Christus sey zwischen Räubern ans Kreuz geheftet worden, ohne dafs er durch diese specielle Beziehung den ganzen Sinn des Ausspruches erschöpfen wollte. — Das יַפְגִּיעַ darf man nicht

nach dem Vorgange der Alex. mit vielen Auslegern als auf den Stand der Erniedrigung sich beziehend nehmen. (So auch Gesenius gradezu im Widerspruch gegen die von ihm zu v. 11 gemachte Bemerkung, dafs alle Fut. im Vorhergehenden und Folgenden sich auf den Stand der Erhöhung beziehen. Soll hier das יַפְגִּיעַ für das Prät. stehen, so wird doch auch dort wohl das יִסְבֹּל für das Präteritum stehen müssen). Vielmehr wird der Aorist נָשָׂא durch den Context, in welchem nur von der Erhöhung die Rede ist, als Futurum bestimmt und entspricht dem יִסְבֹּל. Zu vgl. was zu dem vorigen Verse bemerkt worden. — Das Verbum פָּגַע hat in Kal unter andern die Bedeutung begegnen, in Hiph. also begegnen machen. Jemanden etwas begegnen machen, ob Bitten oder Thaten mufs aus dem Contexte bestimmt werden, steht dann für: sich bei ihm verwenden, ähnlich wie das Griech. ἐντυγχάνειν. Fälschlich verstehen hier die meisten Ausleger das הִפְגִּיעַ von blofsem Gebet. Richtig Martini: *intelligendum est illud auxilium, quod miserias easque gravissimas et dirissimas mortemque adeo ipsam subeundo Messias popularibus suis praestitit.* Nicht durch blofses Gebet wird sich, wie dies aus dem Vorhergehenden deutlich hervorgeht der Knecht Gottes bei Gott für die Sünder verwenden, sondern dadurch dafs er sein stellvertretendes Leiden, sein Verdienst ihm als Ursache ihrer Begnadigung und der Vergebung ihrer Sünden vorhält. Sehr treffend Calvin: *Ut in veteri lege sacerdos, qui nunquam sine sanguine ingrediebatur, simul pro populo intercedebat, ita quod illic adumbratum fuit, in Christo impletum est. Primum enim sacrificium corporis sui obtulit et sanguinem fudit, ut poenam nobis debitam persolveret. Deinde ut valeret expiatio advocati officio functus est, atque intercessit pro omnibus, qui fide hoc sacrificium amplecterentur.* Vgl. Röm. 8, 34 (ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν), Hebr. 9, 24 (Christus ist in das Heiligthum eingegangen νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ

τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν), 1 Joh. 2, 1 παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα ἰησοῦν χριστὸν δίκαιον. Das וְהוּא zeigt an, daſs man die beiden letzten Glieder nicht mehr als abhängig von dem תַּחַת אֲשֶׁר zu betrachten hat.

Wir haben nun noch 1) die Gründe gegen die Messianische Auslegung zu widerlegen. 2) die Gründe für die Messianische Erklärung anzuführen und 3) zu zeigen daſs die Nichtmessianische Erklärung unstatthaft ist. Die Gründe gegen die Mess. Ausl. entlehnen wir von Gesenius, der Alles, was die Früheren, namentlich die Juden nur irgend Scheinbares vorgebracht haben, zusammengefaſst hat. *)

1. „So groſs die Ähnlichkeit der Situation unseres frommen Dulders mit der Lage Christi ist, so findet sich doch auch Manches, was nicht auf ihn paſst." Alles was Gesenius hier anführt, ist schon in der Auslegung zurückgewiesen worden. Das Einzige ausgenommen, daſs nach Cap. 52 v. 15 Könige den Knecht Gottes persönlich ehren sollen. Dies widerlegt sich aber durch sich selbst. Denn von dem persönlich ist in dieser Stelle eben so wenig etwas enthalten, wie in der Paralelst. Cap. 49, 7. Daſs aber Könige vor dem verherrlichten Christus ihre Kniee gebeugt haben und noch beugen, wer kann das läugnen ohne aller Geschichte Hohn zu sprechen? Der Grund ist also ebenso wenig haltbar, wie die Bemerkung des Abarbanel zu v. 10, der er nachgebildet zu seyn scheint. „Das Verbum יראה bezeichnet ein Sehen, welches einem Menschen zu Theil wird בחייו ובימיו, *dum adhuc vivit et superstes est.*"

2. „Der Name Knecht Gottes kommt nirgends vom Messias vor." Gesetzt auch diese Behauptung wäre richtig, so würde sie doch nichts beweisen. Die Benennung Knecht Jehovahs im engeren Sinne bezeichnet, wie wir schon früher ge-

*) Eine Widerlegung der gewiſs jetzt von dem Urheber selbst verworfenen Gründe des Dr. von Ammon, bibl. Theologie II p. 40 sqq. findet sich bei Jahn l. c. p. 63.

sehen haben, einen jeden, der zur Ausführung eines göttlichen Rathschlusses berufen ist, der zu Gott in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Hofbedienten, bei den Hebräern עֲבָדִים genannt, zu den irdischen Königen. Knecht Jehovahs wird Moses genannt Numer. 12, 7, Josua Richt. 2, 8. Knecht Jehovahs war jeder Israelitische König; David wird nicht selten also genannt z. B. Ps. 89, 21. Eljakim führt diesen Namen Cap. 22 v. 20. Der Prophet selbst nennt sich also Cap. 20, 3. Insofern es bestimmt war, die Erkenntnifs und Verehrung des wahren Gottes zu erhalten, führt auch das Jüdische Volk diesen Namen an mehreren Stellen. Den Engeln wird er beigelegt Hiob 4, 18, wo das עֲבָדָיו im Paralelismo steht mit מַלְאָכָיו, seinen Gesandten. Selbst Nebucadnezar wird bei Jerem. 25, 9 und 27, 6 ein Knecht Jehovahs genannt, insofern er, ohne es zu wissen und zu wollen, ein Werkzeug in der Hand Gottes war. Nur zufällig ist es, dafs Cyrus diesen Namen nicht führt; es werden ihm alle Eigenschaften eines Knechtes Gottes beigelegt. Es läfst sich also durchaus nicht absehen, warum der Messias, der grofse Gesandte Gottes (מַלְאָכִי Mal. 3, 1) er, der in angenommener Knechtsgestalt Gott gehorsam war bis zum Tode (Phil. 1, 7), der nicht kam, seinen Willen zu thun, sondern den Willen des, der ihn gesandt hatte (Joh. 6, 38), nicht also genannt werden könne, da er das war, was der Name bezeichnet, der nicht etwa als Nomen proprium eines einzelnen Standes oder eines einzelnen Individui betrachtet werden kann, sondern allen Dienern und Werkzeugen Gottes gemeinsam war. Und dazu kommt denn noch, dafs die Behauptung gar nicht einmahl richtig ist. Der Messias führt den Namen in der einstimmig messianisch erklärten St. Zachar. 3, 8: ich will herbeiführen spricht Gott meinen Knecht Zemach, wo der Chaldäer erklärt מְשִׁיחָא וְיִתְגְּלֵי, *Messiam et revelabitur.* (*cf.* Rosenm. *ad h. l.*) Er führt ihn Cap. 42, 1 (wo der Chald. erklärt הָא עַבְדִּי מְשִׁיחָא. Kimchi זהו מלך המשיח), Cap. 49 v. 3. 6.

Cap. 50 v. 10, also fast in allen Messianischen Weissagungen des zweiten Theiles.

3. „Die Idee eines leidenden und büfsenden Messias ist dem A. T. fremd und steht selbst im Widerspruch mit den herrschenden Vorstellungen von demselben, sollte sie auch gegen das Zeitalter Christi bei Einigen statt gefunden haben." Auch dieser Grund ist von den Juden entlehnt. Zu seiner Widerlegung reicht dasjenige hin, was in der allgemeinen Einleitung bemerkt worden. Der Grund wird so lange nicht beweisend seyn, als in der Kirche Christi die Auctorität Christi noch gilt, der selbst sagt, dafs sein ganzes Leiden in den Schriften des A. B. vorherverkündet worden und seinen Jüngern die dasselbe betreffenden Weissagungen auslegt. Auch wenn die Idee eines leidenden und büfsenden Messias an keiner andern Stelle des A. B. vorkäme, so würde dies doch nichts beweisen. Denn wir dürfen nicht *a priori* festsetzen, dafs Gott nicht einem einzelnen Propheten, der sich grade für diese Offenbarung empfänglich zeigte, eine Erleuchtung über einen Gegenstand ertheilen dürfe, den er vor den anderen verborgen. Allerdings ist es richtig, dafs in den Messianischen Weissagungen das prophetische und königliche Amt Christi häufiger geschildert wird, als das priesterliche; die grofse Masse des Volkes, welche durch die Messianischen Weissagungen in einer, wenn auch nur äufserlichen Anhänglichkeit an den Jehovah gehalten werden sollte, konnte diese Lehre ebenso wenig fassen, wie die Apostel vor Ertheilung des Geistes, und für die Frommen, in deren Innerem diese Lehre einen Anschliefsungspunct fand, waren die gegebenen Andeutungen, welche am angeführten Orte gesammelt worden, hinreichend. Wir machen hier aufser Cap. 50 auf die auch von Gesenius messianisch gedeutete Stelle Cap. 11, 1 aufmerksam, wo das Auftreten des Messias in Niedrigkeit, ähnlich wie Cap. 53 v. 2 angedeutet wird durch das Bild eines schwachen Reises, welches aus dem abgehauenen Stamme Isais hervorsprofst. Worin aber der Wider-

spruch der Lehre von dem leidenden Messias mit der Lehe von dem verherrlichten Messias bestehen soll, läfst sich schwer absehen. Fände auch ein scheinbarer Widerspruch statt, s wäre er doch durch die Geschichte Christi gehoben worden Das Leiden erscheint ja auch in unserer Weissagung als die Bedindung der Verherrlichung. Die Verherrlichung als di Folge und Belohnung desselben. Der Messias erscheint auch ier als König, dem sich alle irdischen Könige mit ihren Völkrn unterwerfen werden. — Es geht die ganze Behauptung on der falschen Meinung aus, dafs jede einzelne Messianische Weissagung ein vollkommnes Bild des Messias enthalten müss, da sie im Gegentheil sich gegenseitig ergänzen und uns Chrism meist nur von einer Seite zeigen.

4. „Bei der Messianischen Erklärung fafst ma alles als zukünftig, was aber die Sprache nicht erlaubt. D Leiden, Verachtetseyn und Sterben des Knechtes Gottes ist hr durchaus als vergangen geschildert, indem Cap. 53 v. 1 — 1 Alles in Präteritis fortgeht. Nur die Verherrlichung erschei als zukünftig und ist in Futuris ausgedrückt. Der Schriftsller steht also zwischen den Leiden und der Verherrlichung u verkündet, dafs der, welcher bisher gelitten hat, nun verhelicht werden soll. Nur das Letztere steht noch bevor.” D Antwort hierauf ist schon zu Cap. 52 v. 13 gegeben. Der tandpunct des Propheten ist nicht ein geschichtlicher, sondern n prophetischer. Die prophetische Anschauung war ja kee äufsere, sondern eine innere; die Propheten beschreiben die gebenheiten, wie sie in derselben aufeinander folgen. Dasige, was die Bedingung bildet, wird in der Gegenwart oder ergangenheit, dasjenige, was die Folge bildet, wird im Futo ausgedrückt. Vgl. die allg. Vorbemerkungen zu dem zwein Theile des Jesaias. So wie in demselben der Prophet sein Standpunct in dem Babylonischen Exil genommen hat, und vo demselben aus die Befreiung als zukünftig schaut, so nimmer hier seinen Standpunct zwischen dem Leiden und der Verhdichung

des Iessias. Von demselben aus erscheint ihm das Leiden als vergngen, die Herrlichkeit als zukünftig. Nur auf diese Weise konne es ihm gelingen Bedingung und Folge von einander zu scheien und Leiden und Verherrlichung in das gehörige Verhältns zu setzen.*) Übrigens ist es nicht einmahl richtig, lafs der Prophet das Leiden immer als vergangen arstelle und von demselben in Präteritis rede. An eigen Stellen ist er unwillkührlich von dem prophetischen Stancuncte auf den historischen getreten und bedient sich auch, wo ervon den Leiden redet, der Futura. So v. 7 יְפַתַּח. v. 8 שׂוֹחֵחַ. v. 10 תָּשִׂים, nach der Erkl. von Gesen. auch v. 12 יַפְגִּיעַ so wie er dagegen v. 12 von dem Stande der Erhöhung **) das Pteritum נָשָׂא gebraucht (vgl. יִסְבֹּל v. 11.).

„Es ist völlig evident, dafs unser Knecht Gottes dieselbe Irson ist, von welcher in den Paralelst. Cap. 42 v. 1 — 7. 49 v. — 9. 50 v. 4 — 11. 61 v. 1 — 3 die Rede ist. In diesen komt nun aber noch weit mehr vor, was nicht von Christo gen kann." Wir sind hier mit den Gegnern ganz darüber everstanden, dafs das Subject unseres Stückes mit dem der bezchneten Stellen ein und dasselbe seyn mufs, und müssen unmit ihnen über die verderbliche Inconsequenz derjenigen Auger beschweren, welche hier den Messias, in jenen Stellen in anderes Subject finden. Wir glauben aber zu diesen Sten hinreichend dargethan zu haben, dafs dasjenige, was Gesenii aus ihnen als mit der Messianischen Erklärung unverträglich

*Auch die alten Übersetzer haben die Präterita nicht als Bezeichng der wirklichen Vergangenheit genommen und geben sie häufig durchutura wieder. So die Alex. v. 14 ἐκστήσονται — ἀδοξήσει. Aq. u Theod. v. 2 ἀναβήσεται.

**) Dieselbe Erscheinung findet sich auch an der Paralelstelle Cap. 49 v. 9. Gesenius selbst bemerkt dort: „da die Rettung noch bevoand, so können die Präterita עֲנִיתִיךָ und עֲזַרְתִּיךָ nicht wohnders, als Futura aufgefafst werden."

träglich anführt, entweder auf falscher zu buchstäblicher und den bildlichen Charakter der prophetischen Rede verkennender Deutung beruht, oder, wenn es richtig wäre, die Erklärung von Ges. selbst noch weit stärker treffen würde. Wie kann z. B. derjenige einen Anstofs daran nehmen, dafs an einigen der bezeichneten Stellen der Messias redend eingeführt wird, nach dessen eigner Erklärung ebenfalls eine Person redend auftritt, und zwar nicht einmahl eine wirkliche, sondern eine fingirte, das Collectivum der Propheten?

6. „In dem Vorhergehenden und Folgenden ist die Rede von der Wiederherstellung des Staates nach dem Exil. Dem damahligen Leser des Orakels war es nun gradezu unmöglich, an einen in ferner Zukunft zu erwartenden Erlöser zu denken." Das war aber auch nicht nöthig. Es kam nur darauf an, dafs der Prophet und seine Hörer als die Bedingung ihres Heiles das zukünftige Leiden des grofsen Knechtes Gottes kennen lernten und sich an den zukünftigen mit der Liebe anschlossen, mit der wir uns an den erschienenen anschliefsen sollen. Es genügte das dafs, das wann brauchten sie nicht zu wissen, so wie die Natur der prophetischen Anschauung es mit sich brachte, dafs sie es nicht wufsten. Der Sache unbeschadet konnten sie immerhin meinen, dafs das grofse Ereignifs unmittelbar nach der Befreiung aus dem Exile eintreten werde. Ja es würde ihre Sehnsucht geschwächt und ihre Liebe erkältet haben, wenn sie die lange Zeitferne vorher gewufst hätten. „Es konnte dem damahligen Leser wenig daran liegen, zu wissen, was nach einem halben Jahrtausend geschehen würde." Das kann nur derjenige sagen, dem selbst nichts an dem liegt, was Andern das theuerste ist und den Mittelpunct ihres ganzen Lebens bildet.

Was Gesenius sonst noch anführt, dafs man bei dieser Erklärung das Stück aus seinem Zusammenhange mit dem ganzen Buche reifse, und dafs die Auffassung des Stückes als bestimmte Prädiction gegen die Analogie aller biblischen Weissagungen sey, die sich in allgemeinen Vorahnungen auf die zu-

nächst liegende Zukunft beziehen, ist schon in dem Vorhergehenden hinreichend widerlegt worden und bleibt daher hier unberücksichtigt. Zu bemerken ist nur noch der auffallende Widerspruch, der sich auf ein und derselben Seite (III p. 164) findet. Erst wird gesagt, alle biblischen Weissagungen beziehen sich nur auf die zunächst liegende Zukunft, und gleich darauf erklärt der Verf. die Hoffnung, die auch er in dem Stücke ausgesprochen findet, dafs die Jehovahsreligion dereinst einen glänzenden Triumph feiern werde über die Heiden, sey durch das Christenthum in Erfüllung gegangen und er trage in sofern kein Bedenken in unserem Stücke eine erfüllte Mess. Weissagung zu erkennen.

Wir gehen über zur Darlegung der Gründe für die Messianische Auffassung. Es kommen hier alle die Gründe zusammen, durch welche nach der Einleitung überhaupt die Messianität einer Stelle erwiesen werden kann.

1) Die Messianische Auslegung wird durch das Zeugnifs der Tradition bestätigt. Die Juden bezogen in der älteren Zeit einstimmig diese Weissagung auf den Messias. (Vgl. die Geschichte der Erklärung d. St.; ferner Joh. Heinr. Michaelis *ad h. l.* in den *bibl. Hal.; Huls. theol. Jud. l. c.; Grabe, notae ad spicil. patr. t. I p.* 362; *Hulsii nucleus prophetiae Lugd.* 1683 *p.* 668 *sqq.; Danz in Meuschenii N. T. ex Talm. ill. p.* 836 und die das. angef. Schrifst.; Eisenmenger entd. Jud. P. II, 758. Calov. *bibl. ill. II p.* 249 *sqq. Raym. Martini pugio fidei P.* 2 *c.* 9. 11. 12. u. a. m. a. St. *Hornbeck c. Jud. p.* 249. 536 u. v. a.) Die Auctorität der Tradition ist hier aber um so gröfser, je mehr die Messianische Erklärung mit der Gesinnung des Volkes im Gegensatze stand, während das Entstehen der späteren nicht Messianischen Erklärungen sich aus der Denkweise des Volkes durchaus befriedigend erklären läfst.

2) Die Anführungen dieser Weissagung im N. T. dienen uns nicht allein zur Bestätigung, dafs die Messianische Auslegung derselben zu jenen Zeiten die herrschende war (sonst

würde sie von den Vff. gerechtfertigt werden, wie dies z. B. bei Psalm 16 und in Bezug auf die göttliche Würde des Messias bei Ps. 110 geschieht; dasselbe beweist auch der aus unserer St. entnommene Ausspruch des Johannes d. T. Joh. 1, 29 ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, vgl. c. 53 v. 4. 7. 11), sondern sie dienen uns auch zum untrüglichen Beweise, daſs diese Auslegung die richtige ist. Daſs Joh. 12 v. 38 und Röm. 10, 16 der erste V. des 53ten Capitels zur Erklärung des Unglaubens des gröſsten Theiles des Volkes, an der ersteren Stelle mit der Formel ἵνα πληρωθῇ angeführt wird, würde allein genommen nicht zum Beweise hinreichen. Allein strenge beweisend ist die Stelle Luc. 22 v. 37. Dort sagt Christus selbst, die ihn betreffenden Weissagungen gehen zu Ende (so und nicht anders ist das τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει zu verstehen, vgl. Matth. 26, 54, wo Christus sagt, er müsse leiden und sterben, damit die Schrift erfüllet würde), und so müſste denn auch der Spruch: „er ward zu den Übelthäter gezählt," an ihm erfüllt werden. Vgl. Cap. 53 v. 12. Christus zählt also hier die Weissagung zu denen, die von seinen Schicksalen handeln, und die Weissagung ist so gewiſs eine Messianische, als unser Herr die Wahrheit wissen konnte und sie sagen wollte. Was Gesenius dagegen anführt, Marcus lege diese Worte Jesu nicht in den Mund, sondern führe sie bei einer spätern Gelegenheit (Cap. 15, 28) in seiner Person an, kann gewiſs Nichts beweisen. Warum sollte Marcus nicht in seiner Person den sich auf Christum beziehenden Ausspruch anführen können, den früher Christus selbst angeführt hatte? Auch nimmt man gewiſs nichts Unbegründetes an, wenn man behauptet, daſs Christus an den Stellen, wo er sagt, daſs er κατὰ τὰς γραφὰς leiden und sterben müsse, vorzugsweise diese Stelle vor Augen gehabt habe. (Vgl. die Einl.). Denn daſs, wenn in irgend einer Stelle des A. T., in dieser die Lehre von einem leidenden und büſsenden Messias enthalten sey, gestehen die Gegner selbst zu. — Act. 8 v. 28 — 35 erklärt Philippus auf die Frage des

Kämmerers aus Äthiopien, von wem die Weissagung handle, dieselbe von Christo und gründet auf sie seine ganze Belehrung über denselben. Die Stelle Matth. 8, 17 ist schon bei der Erklärung angeführt worden. — Nach dem Vorgange von De Wette *de morte exp. p.* 94 legt Gesenius l. c. p. 163 ein besonderes Gewicht darauf, daſs die Stelle nie vom Versöhnungstode Christi gebraucht worden und daſs die Anführung Math. 8, 17 selbst dagegen streite. Hinsichtlich des Letzteren verweisen wir auf die Erklärung. Das Erstere ist nicht richtig. Der Apostel Petrus (1 Petr. 2, 21 — 25) bedient sich, da er von der stellvertretenden Genugthuung Christi redet, wörtlich der Hauptstellen unserer Weissagung. Daſs die Apostel die Weissagung nicht häufiger citiren, wo sie von dem Versöhnungstode Christi reden, hat seinen Grund nicht etwa darin, daſs sie dieselbe nicht darauf bezogen, sondern darin, daſs sie ihnen und denen, welche sie schrieben, so geläufig war, daſs es keiner bestimmten Citation, sondern einer bloſsen Anspielung bedurfte. Dies geht aus den zahlreichen Stellen hervor, in denen sich Anspielungen auf unsre Weissagung oder Reminiscenzen aus derselben finden. (Vgl. z. B. Marc. 9, 12. Röm. 4, 25. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 21. 1 Joh. 3, 5. 1 Petr. 1, 19.) Es ist diese Stelle gleichsam das Thema, welches der Apostolischen Verkündung von den Versöhnungstode Jesu zu Grunde lag. Dies gesteht Gesenius selbst zu in einer Stelle, welche mit der so eben angeführten in einem auffallenden Widerspruche steht l. c. p. 191. „Die meisten Hebräischen Leser, die einmahl mit den Ideen von Opfer und Stellvertretung so vertraut waren, muſsten aber die Stelle nothwendig so auffassen und es ist nicht zweifelhaft, daſs die Apostolische Vorstellung vom Versöhnungstode Christi wohl ganz vorzüglich auf diesem Grunde ruht."

3) Es ist keinem Zweifel unterworfen und von den besten Auslegern (Gesenius v. d. Palm u. A.) anerkannt, daſs das Subject dieser Weissagungen kein anders seyn kann, als das

der Weissagungen Cap. 42. 49. 50. 61. Können nun diese auf kein anderes Subject bezogen werden, als auf den Messias, so sprechen alle Gründe, die für die Messianität dieser Weissagungen sprechen und die wir hier nicht wiederholen wollen, auch für die unsrige und so umgekehrt. Dazu kommt denn die auch von Gesenius Messianisch erklärte Stelle Cap. 11, 1 וְיָצָא חֹטֶר מִגֶּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה, die eine so auffallende Ähnlichkeit mit Cap. 53 v. 2 hat, dafs beide nicht anders als auf dasselbe Subject bezogen werden können.

4) Zu diesen äufseren Gründen kommen dann die inneren Gründe, entnommen aus den Merkmalen, die dem Subjecte der Weissagung beigelegt werden. Obgleich sich jeder einzelne Zug als an Christo erfüllt nachweisen läfst, so wollen wir uns doch hier nur auf dasjenige beschränken, was ihm ausschliefslich zukommt, ohne gänzliche Willkühr auf Niemanden anders bezogen werden kann. Hieher gehört vor Allem die Lehre, dafs durch das stellvertretende Leiden des grofsen Knechtes Gottes das Volk von der Strafe der Sünde befreit, mit Gott versöhnt und gerecht gemacht worden sey. Mehrere haben diese Lehre aus dem Stücke zu entfernen gesucht und zwar auf verschiedene Weise. Kimchi bemerkt: „man mufs nicht denken, dafs sich die Sache wirklich also verhalte, dafs Israel in dem Exil wirklich die Sünden und Krankheiten der Heiden trage (denn dies würde gegen die Gerechtigkeit Gottes streiten), sondern, dafs die Heiden zu jener Zeit, wenn sie die glänzende Erlösung Israels sehen, ein solches Urtheil darüber fällen werden." Es läfst sich leicht einsehen, dafs so wie der Grund Kimchis gegen die stellvertretende Genugthuung ein nichtiger ist (denn mit der Gerechtigkeit Gottes würde diese Lehre nur dann streiten, wenn der Leidende nicht, wie es nach d. St. geschieht, seine Leiden f r e i w i l l i g übernähme; auch haben solche aprioristische und dogmatische Gegengründe kein Gewicht, da die verderbte Vernunft nicht im Stande ist, die Lehren der Offenbarung zu beurtheilen), so die Art, auf welche er dieselbe weg-

schafft, eine höchst gewaltsame, die überhaupt nichts Sicheres in der Schrift übrig läfst. Einen andern Weg haben einige neuere Gelehrte, (*Martini ad. h. l. De Wette de morte expiatoria p. 22 sqq.* *)) eingeschlagen. Sie wollen, dafs die Ausdrücke nur bildlich zu nehmen seyen und dafs man nicht darin die Lehre von einer durch die göttliche Gerechtigkeit herbeigeführten stellvertretenden Tragung unserer Sünden durch den Messias zu suchen habe. Nach Martini (l. c. p. 60) sollen alle Ausdrücke Nichts weiter aussagen als: *calamitates illas gravissimas ministro isti divino perferendas popularibus ejus utiles futuras atque salutares.* Allein für die eigentliche Auffassung entscheidend ist es, dafs der Prophet nicht blos an einer einzelnen Stelle davon redet, sondern immer darauf zurückkommt und immer die Erlösung in einen Causalzusammenhang mit den Leiden des Messias setzt. So sagt er Cap. 52, 15 der Messias werde viele Heidenvölker entsündigen, Cap. 53 v. 4 er habe unsre Krankheit und unsre Schmerzen auf sich geladen, v. 5 er sey um unserer Missethaten willen durchbohrt worden u. s. w., v. 6 Jehovah habe unser aller Sünden auf ihn geworfen, v. 8 er habe die Strafe getragen, die das Volk tragen sollte, v. 10 er habe sich selbst Gott zum Sündopfer dargebracht, u. s. w. Dazu kommt noch dafs Cap. 52 v. 15 (יַזֶּה) und Cap. 53 v. 10 (אָשָׁם) Ausdrücke von den Opfern hergenommen und Leiden und Tod des Messias als auf dieselbe Weise innerlich mit Gott versöhnend dargestellt werden, wie der Tod des Opferthieres die objective Bedeutung hatte, dafs dadurch die Reinheit für die äufsere Theokratie wieder hergestellt wurde, wie denn in Bezug auf die äufsere, keineswegs aber auf die innere theokratische Reinheit Stellvertretung bei den Opfern offenbar statt fand und auch unbeschadet ihrer göttlichen Einsetzung statt finden konnte. So viel ist gewifs, dafs

*) Gewissermaafsen auch Umbreit theol. Studien u. Crit. 1, 2 p. 328, der sich sehr unklar ausdrückt.

der Prophet sich unmöglich stärkerer Ausdrücke bedienen konnte, wenn er die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung vortragen wollte. Keine Stelle des N. T. über den Versöhnungstod Jesu ist dogmatisch bestimmter, als die unsrige, und doch wird die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung von zahlreichen rationalistischen Auslegern der neueren Zeit im N. T. gefunden, (vgl. z. B. De Wette Dogmatik I §. 293 sqq. Bretschneider Dogm. I §. 154. 155.), diejenigen ausgenommen, welche ein so starkes dogmatisches Interesse besitzen, dafs sie (wie Paulus) die Exegese der Dogmatik gänzlich aufopfern, über welche aber die Zeit schon gerichtet hat. Die Gründe sind so schlagend, dafs selbst Rosenmüller (Gablers Journal II S. 365), Gesenius u. A. nicht umhin können, anzuerkennen, dafs in der Stelle die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung enthalten sey, nachdem unter den Juden Alschech der Wahrheit die Ehre gegeben hatte. — Betrachten wir jetzt noch die Gründe, welche De Wette l. c. gegen die eigentliche Auffassung vorbringt. 1) Er beruft sich auf zwei Stellen, wo das Wort כֹּפֶר, Lösegeld, im uneigentlichen Sinne vorkommt. Die erste ist Jes. 43, 3, wo Jehovah sagt, er habe Ägypten, Äthiopien und Sabäa anstatt der Israeliten zum Lösegeld gegeben. Wir müssen hier allerdings De Wette gegen Gesenius beistimmen, der l. c. p. 190 auch in dieser Stelle die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung findet. *) Eine solche Art von Genugthuung widerspricht allen Begriffen des A. T. von der göttlichen Gerechtigkeit und es läfst sich für dieselbe, wie wir nachher sehen werden, nichts Analoges anführen. Richtig De Wette „*Ad amorem Jehovae erga populum suum demonstrandum com-*

*) „Der göttlichen Strafgerechtigkeit war durch des Volkes Leiden im Exil noch nicht genug gethan; darum werden andere Völker für dasselbe hingegeben." Damit im Widerspruche steht, was Gesenius l. c. p. 70 zu der Stelle selbst bemerkt. „Grofse reiche und mächtige Völker, wie Ägypten, Äthiopien und Saba gibt Jehovah dem Sieger Preis, statt Israel, gleichsam zum Lösegelde.

parat propheta Israelitarum sortem cum sorte aliorum populorum, qui dum illi captivitate liberarentur, in ditionem Persarum redacti sint, ita ut quasi dici posset hos populos in locum Israelitarum succedere et eorum libertatem sua redimere." Die zweite Stelle ist Prov. 21, 18. כֹּפֶר לַצַּדִּיק רָשָׁע וְתַחַת יְשָׁרִים בּוֹגֵד „Lösegeld für den Gerechten ist der Frevler und für die Rechtschaffenen der Gottlose." Dies kann, wie auch Gesenius anerkennt, und dadurch selbst die Richtigkeit der bildlichen Auffassung von Jes. 43, 3 bestätigt, nichts anders heifsen, als: die Leiden, welche die Frommen für eine Zeitlang getragen, werden später statt ihrer den Gottlosen auferlegt, die letzteren müssen die ersteren g l e i c h s a m ablösen. Dennoch aber können diese beiden Stellen nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Denn das Vorhandenseyn der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in unserer Stelle, wird nicht auf einen einzelnen Ausdruck, der allerdings bildlich gedeutet werden könnte, sondern auf die beständige Wiederkehr derselben Lehre unter den verschiedensten Ausdrücken gestützt. Auch kommt an den angeführten Stellen der Ausdruck כֹּפֶר, nicht wie in unserer Stelle der Ausdruck אָשָׁם (vgl. das יַזֶּה) vor, der nicht so leicht eine uneigentliche Auffassung zuläfst. 2) „Der Prophet ist so frei von allem Aberglauben, dafs er beinahe die Opfer und den ganzen äufsern Gottesdienst verwirft. Vgl. Cap. 66, 3. Es läfst sich aber nicht einsehen, welch ein Unterschied seyn sollte zwischen einer durch Vieh und einer durch einen Menschen vollbrachten Entsündigung." Der Prophet eifert an der angef. Stelle, wie alle Propheten gegen den Wahn, dafs die Opfer *ex opere operato* die göttliche Sündenvergebung und Gunst erwerben, der ganz gegen den ursprünglichen Zweck und gegen die ursprüngliche Bedeutung derselben ist. Dafs er deshalb die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung nicht zu verwerfen brauchte, zeigt doch wohl das Beispiel der Verf. des N. T., welche bei gleicher

Denkungsart über die Opfer, dennoch die stellvertretende Genugthuung lehrten, so wie der ganzen christlichen Kirche. Wenn D. W. die Entsündigung durch Vieh und die Entsündigung durch einen Menschen sich gleichstellt, so nimmt er fälschlich an, daſs der Knecht Gottes dem Propheten bloſser Mensch gewesen sey. Auf einen bloſsen Menschen paſst sicher das nicht, was der Prophet von dem verherrlichten Messias sagt; daſs dem Jesaias die göttliche Natur des Messias wohl bekannt war, geht auch aus den andern Messianischen Stellen hervor, an welchen dem Messias göttliche Namen und Eigenschaften beigelegt werden. Daſs ein Mensch für Menschen Genugthuung leisten solle, würde allerdings, wie wir nachher sehen werden, gegen den Lehrbegriff des A. T. seyn. Daher gehört auch die von D. W. angeführte Stelle Mich. 6 v 6 — 8 gar nicht hieher, wo dem Volke auf die Frage, wodurch es den Jehovah versöhnen, ob es seine eignen Kinder als Sühnopfer darbringen solle, geantwortet wird, nicht dies fordere Jehovah, sondern Gerechtigkeit, Liebe und Demuth. Nur vermöge seiner vollkommnen Unschuld und Gerechtigkeit, wie sie sich bei keinem Menschen finden, konnte der Knecht Gottes uns entsündigen und darauf grade wird ganz besonderes Gewicht gelegt. Vgl. 9. 11. Wenn 3) De Wette behauptet der Prophet könne die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung schon deshalb nicht vortragen, weil sie die Frömmigkeit zerstöhre, deren Beförderung ihm doch so sehr am Herzen liege, so könnte man mit diesem aprioristischen, aus Mangel an Erfahrung hervorgegangenen und hoffentlich jetzt selbst von dem Urheber nicht mehr als triftig anerkannten Argumente auch beweisen, daſs die ganze christliche Kirche, daſs die Apostel, daſs ein Luther, Arndt, Spener diese Lehre nicht gehabt haben. — Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ist also in dieser Stelle bestimmt und deutlich enthalten. Nun finden wir aber, daſs im N. T. von Christo dasselbe ausgesagt wird, was hier von dem Subjecte der Weissagung. Zwar hat Christus sich während seines Lebens seltener bestimmt und klar

über den Zweck seines Todes und über seine stellvertretende Genugthuung ausgesprochen. (Zu vgl. jedoch Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 3, 14. 6, 51—55. 12, 27 u. m. a. St. vgl. Bretschneider l. c. §. 154.). Der Grund war, weil die fleischlich gesinnten Jünger nicht fähig waren, vor Christi Tode und vor der davon abhängigen Ertheilung des Geistes die Lehre in ihrer wahren Bedeutung zu fassen, weshalb sie denn vorzugsweise zu dem Vielen zu zählen ist, was Christus den Jüngern noch zu sagen hatte, was sie aber noch nicht tragen konnten. Nach seinem Tode aber gab Christus seinen Jüngern ausführliche Belehrungen darüber (vgl. Luc. 24, 27) und theils aus ihnen, theils aus der unmittelbaren den Aposteln verheifsenen und zu Theil gewordenen Erleuchtung ist der ausführliche Unterricht geflossen, welchen uns die Apostel darüber geben. Vgl. Storr, Abhandlung über den Versöhnungstod Jesu, als Anhang seines Commentars zum Hebräerbrief.

Hierzu kommt dann noch der v. 9 angegebene specielle Zug, dafs der Knecht Gottes bei einem Reichen (Joseph von Arimathia) begraben werden sollte. Der ferneren Nachweisung der Gleichheit von Weissagung und Erfüllung können wir uns überheben, da sie jedem der evangelischen Geschichte Kundigen gleich in die Augen fällt.

Diese positiven Gründe für die Messianische Deutung sind zugleich ebenso viele negative gegen jede andere Beziehung. Wir würden hier den Raum unnütz verschwenden, wenn wir die nur den Urhebern gefallenden Meinungen derer widerlegen wollten, welche die Weissagung auf ein einzelnes Subject aufser dem Messias, von dem Könige Usias an bis auf die Maccabäer beziehen wollten. Alle diese Erklärer haben sich begnügt, irgend einen einzelnen Zug aufzugreifen, der sich in der Geschichte irgend einer Person wiederfindet. Das Übrige haben sie entweder gar nicht berücksichtigt, oder durch falsche und gezwungene Erklärungen zu beseitigen gesucht. Bei einem solchen Verfahren kann man aufser den schon gegebenen Deutun-

gen noch eine unzählige Masse anderer auffinden. Die Widerlegung würde demnach ins Unendliche gehen, da es ja zufällig ist, wenn dieser oder jener schon irgend eine Person, die nicht mehr hieher gehört, wie hundert andere, in Vorschlag gebracht hat. Gegen alle diese Deutungen auf bestimmte Individuen spricht, dafs dieselben sämmtlich hier erscheinen wie ein *deus ex machina*, ohne dafs man weifs, woher sie kommen und wohin sie gehen, und ohne dafs sich irgend ein Grund anführen läfst, weshalb der Prophet sie uns auf einmahl vorführt.

Nur drei Erklärungen sind es, welche theils durch ihre allgemeinere Verbreitung, theils durch ihre gröfsere Scheinbarkeit Anspruch auf unsere Berücksichtigung machen: die Erklärung, wonach das ganze Jüdische Volk, die Erklärung, wonach der fromme Theil desselben, und die Erklärung, wonach das Collectivum der Propheten Gegenstand der Weissagung seyn soll. Alle drei haben das Gemeinsame, dafs nach ihnen das Subject der Weissagung keine wirkliche, sondern nur eine ideelle Person, ein personificirtes Collectivum ist.

Gegen die erstere sprechen hauptsächlich folgende Gründe:

1) Zwar wird das Jüdische Volk zuweilen als Einheit personificirt und עֶבֶד יְהוָה genannt. Aber eine solche durch einen ganzen Abschnitt hindurchgeführte Personification ohne die geringste Hinweisung darauf, dafs nicht von einem einzelnen Individuo die Rede sey, läfst sich durch kein einziges analoges Beispiel bestätigen. Das Subject wird v. 3 אִישׁ genannt; v. 10 wird ihm eine Seele zugeschrieben; Grab und Tod stehen von einem Subjecte der einfachen Zahl. Wollte der Prophet verstanden werden, so mufste er doch wenigstens irgend einen Wink geben, wie er verstanden werden sollte. Treffend Martini: „*Vix exemplum afferri posse putaverim, quod prophetae continuata allegoria de populo universo tanquam de singulari persona, ita loquuti fuisse deprehendantur, ut argumenti non ad individuum quoddam, sed ad nationem ipsam referendi, nullum, ne levissimum quidem, vestigium*

eluceat." Ganz anders ist es an den übrigen Stellen, wo der Prophet das Israelitische Volk durch den Namen עֶבֶד יְהוָה bezeichnet. Der Prophet beugt an ihnen aller Ungewifsheit vor durch die Hinzusetzung der Namen יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל vgl. Cap. 41, v. 8. 9. 44 v. 1. 2. 21. 45, 4. 48, 20; er bedient sich aufserdem um anzuzeigen, dafs der עֶבֶד יְהוָה ein Collectivum ist, neben dem Singular des Plurals, wenn er von und zu den Israeliten redet. Vgl. z. B. Cap. 42 v. 24. 25. 48, 20. 21. 43, 10—14. 44, 8. Hier ist Nichts dergleichen. Dazu kommt noch, dafs eine solche durchgeführte Allegorie, die wie schon bemerkt worden, ohne Beispiel in der Hebräischen Litteratur ist, etwas sehr Unpassendes und Mattes haben würde. „*Porro ipsius hujus oraculi argumentum gravius et sublimius illi sententiae non favet. Sub tali enim imagine propheta vix depin[illegible]re potuisset nationem totam Judaicam vel miserrimam et [illegible] nium gentium odio et contemtui expositam, quin o[illegible] saepius tumidius atque frigidius justo videretur.*" *Han*[illegible]

2) Das Subject unseres Stückes hat seine Leiden frei-willig übernommen, (nach v. 10 bringt der Knecht Gottes sich selbst zum Schuldopfer dar; nach v. 12 wird er deshalb mit Herrlichkeit gekrönt, weil er sein Leben in den Tod ausgegossen hat, was nach dem Sprachgebrauch nur von freiwilliger Aufopferung verstanden werden kann), selbst schuldlos trägt es fremde Sünden (v. 4 — 6 u. v. 9), seine Leiden sind die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit des Volkes (v. 11), er leidet still und geduldig, ohne sich zur Bitterkeit gegen die Urheber seiner Leiden reizen zu lassen (v. 7). Von allen diesen vier Merkmahlen kommt dem Israelitischen Volke auch nicht ein einziges zu. a) Die Israeliten gingen nicht freiwillig in das Babylonische Exil, sondern sie wurden gewaltsam in dasselbe fortgeschleppt. b) Das Jüdische Volk litt nicht schuldlos, sondern es erduldete im Exil die Strafe seiner eignen Sünden. Als theokratisches Strafgericht war dasselbe vorhergesagt worden von Moses Lev. 26, 14. Deuter. 28, 15. 29, 19. 32, 1. Als theo-

kratisches Strafgericht stellen es alle Propheten dar. Jeremias und Ezechiel schärfen es stets von neuem ein, dafs diese Strafe unausbleiblich über das Volk ergehen werde wegen der im Schwange seyenden groben Laster, besonders wegen des Götzendienstes. Jesaias selbst hält es im zweiten Theil den Juden häufig vor, dafs sie durch die göttliche Gerechtigkeit ins Exil verstofsen und nur durch die göttliche Gnade daraus befreit werden sollen. Vgl. z. B. Cap. 56 — 59, besonders das reuige Bekenntnifs des Volkes selbst in dem letzteren Cap. Selbst wenn wir auf die nächste Veranlassung des Exiles sehen, so pafst auf die Israeliten nicht, was v. 9 von dem Leidenden gesagt wird: er habe kein Unrecht gethan und es sey kein Betrug in seinem Munde gewesen. Die nächste Veranlassung des Exiles war die von Jeremias gerügte meineidige Verbindung gegen Nebucadnezar mit Ägypten. — Diese Schwierigkeit sucht Rosenmüller durch die Bemerkung zu heben, dafs der Prophet nicht in seiner Person rede, sondern die Heidenvölker redend einführe, welche durch diese Schmeichelei sich die Gunst der Israeliten erwerben wollten. „*Aliter enim loqui necesse est, ubi suo ipsius nomine suos objurgat et redarguit, aliter ubi alias gentes, antea populo Hebraeo adversarias, sed nunc ad meliorem mentem redeuntes iisque sese associare cupientes de eo dicentes in medium producit.*" Allein diese Lösung ist unstatthaft, auch wenn wir davon absehen wollten, dafs der Prophet nicht ohne weitere Bemerkung Anderen eine Rede in den Mund legen darf, deren Inhalt er selbst nicht billigt, da er doch wohl einsehen mufste, dafs jeder das Letztere voraussetzen werde. Denn die Schuldlosigkeit des Subjectes ist ja nicht blos in v. 1 — 10 des 53ten Cap. enthalten, welche Rosenmüller nach dem Vorgange der Juden den Heidenvölkern beilegt, sondern ebensowohl in der Rede Jehovahs Cap. 52 v. 13 — 15 u. Cap. 53 v. 11. 12. Nur wenn er selbst schuldlos war, konnte der Leidende die Heidenvölker entsündigen; v. 11 wird er bestimmt der Gerechte genannt, v. 12 es als verdienstlich ange-

geben, dafs er sich den Übelthätern beizählen lassen. c) Das Leiden des Jüdischen Volkes kann nicht als die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit der Heidenvölker, kann nicht als stellvertretend für sie dargestellt werden. Schon deshalb konnte sein Leiden nicht stellvertretend seyn, weil es dasselbe weder freiwillig übernommen hatte, noch schuldlos darin verflochten worden, sondern durch seine Schuld und wider seinen Willen damit belegt worden war. Überhaupt aber findet sich im A. T. kein Beispiel und kann sich der Natur der Sache nach nicht darin finden, dafs die Leiden eines Menschen als stellvertretend für den anderen angesehen worden wären. Wir haben hier de Wette für uns, der l. c. p. 22 ganz richtig bemerkt, dafs sich im A. T. die Lehre von Stellvertretung eines Menschen nicht finde und nach dem herrschenden Lehrbegriff nicht finden könne (Mich. 6 v. 6 — 8), der aber nachher fälschlich, wie schon gezeigt worden, dieses Argument, das für die Messianische Erklärung streitet, gegen dieselbe anwendet. De Wette selbst erweist, dafs die Hebräer die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung der Menschen weder hatten, noch haben konnten. Da nun erwiesen worden, dafs stellvertretende Genugthuung beim Jesaias gelehrt wird, so kann er der Messianischen Deutung nicht entgehen. — Die erste Bedingung der stellvertretenden Genugthuung, die in unserem Stücke als solche dargestellt wird, ist die gänzliche Unschuld des leidenden Subjectes. Wer selbst sündig ist, kann nicht die Sündenstrafen Anderer übernehmen, sondern sein Leiden ist entweder Strafe der göttlichen Gerechkeit oder Besserungsmittel der göttlichen Barmherzigkeit. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung von Menschen würde also im directen Widerspruche stehen mit der Lehre des A. T. von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Vgl. Gen. 6, 5. 8, 21. Hiob 15 v. 14 — 16. Ps. 14, 3. Ps. 51 v. 7. Ps. 53 v. 4. Prov. 20, 9. Die Propheten selbst, der edelste und beste Theil der Nation, begreifen sich häufig mit unter das Volk, wenn sie von seiner Sündhaftigkeit reden. Jesaias (Cap. 6),

da er des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt wird, spricht: „wehe mir, denn ich bin unreiner Lippen und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich." Gegen eine Stellvertretung durch Menschen spricht auch auf das bestimmteste aufser der Stelle Micha 6 v. 6—8 die Stelle Ps. 49 v. 8—10: „Kein Bruder kann den Bruder erlösen, kein Mensch kann für den anderen Gott das Lösegeld bezahlen. So theuer ist das Lösegeld ihrer Seelen, dafs ers mufs anstehen lassen ewiglich und wenn er gleich ewig lebte, und die Grube nicht schaute." Dagegen spricht die Stelle Ezech. 18, 20: „welche Seele sündigt, soll sterben; der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters und der Vater soll nicht tragen die Missethat des Sohnes, sondern des Gerechten Gerechtigkeit soll über ihm seyn und des Ungerechten Ungerechtigkeit soll über ihm seyn." Wollte man sich auch hier mit Kimchi durch die Annahme zu helfen suchen, dafs der Prophet nur die Gedanken der Heidenvölker anführe, ohne sie zu billigen, so würde man auch damit nichts ausrichten. Denn die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ist ja ebensowohl in der Rede Jehovahs enthalten, als in denjenigen Versen, in welchen die Heidenvölker redend eingeführt werden sollen. — Wir müssen uns hier aber noch mit der Beleuchtung der Stellen beschäftigen, durch welche Gesenius l. c. p. 189 sqq. gegen de Wette zu erweisen versucht, dafs die Lehre von einer Stellvertretung durch Menschen sonst im A. T. sehr verbreitet und tief in die Denkungsart der Hebräer eingedrückt sey. Wie wenig die von ihm angeführten Stellen hieher gehören, ist gründlich gezeigt worden von Steudel l. c. I p. 37 sqq. Diese Stellen sind folgende. „Die Schuld der Väter wird noch an den Kindern geahndet (2 Mos. 20, 5.)" Hier kann von Stellvertretung schon deshalb nicht die Rede seyn, weil dieselbe nicht darin besteht, dafs ein anderer zugleich mit dem Schuldigen bestraft wird, sondern dafs derjenige, der die Sünde begangen hat, dadurch gänzlich von der Strafe befreit wird, dafs ein Anderer dieselbe auf sich nimmt. Dies Gesetz

aber hatte einen ganz andern Zweck und eine ganz andere Bedeutung. Der sinnliche Eindruck der sinnlichen Strafen und Belohnungen sollte noch eindringlicher gemacht werden durch ihre Ausdehnung auf die Nachkommen der Frommen und Gottlosen. Alle alten Gesetzgeber hielten es für nothwendig, durch dasselbe Mittel die Haltung ihrer Gesetze zu bewirken. Cicero sagt darüber (*ep.* 12 *ad Brutum ed. Ern.* 1774 *t. III p.* 1155) „*Nec vero me fugit, quam sit acerbum, parentium scelera filiorum poenis lui. Sed hoc praeclare legibus comparatum est, ut caritas liberorum amiciores parentes reipublicae redderet.*" Wenn nun schon in anderen Staaten die Gebung dieses Gesetzes zur Erreichung des Staatszweckes für unumgänglich nothwendig erachtet wurde, so werden wir es in der Theokratie um so billiger finden, jemehr ihr Zweck über den Zweck aller Staaten erhaben war. „Die Strafe wird an den Nachkommen nachgeholt, wenn sie früher nicht statt gefunden hatte 2 Sam. 21 v. 1 — 14." Auch hier gilt ungefähr dasselbe. Die Schandthat, welche Saul an den Gibeoniten begangen hatte, war unbestraft geblieben, und hatte über die Israeliten, welche sie unbestraft liefsen, eine Landplage herbeigezogen. Da der eigentliche Urheber nicht mehr gestraft werden konnte, die Strafe aber vollzogen werden mufste, um die Heiligkeit des Gesetzes bei dem Volke aufrecht zu erhalten, so wurden die nach dem angeführten Gesetze mitstrafbaren Nachkommen bestraft, oder der Thäter wurde in ihnen bestraft. Es ist manchmahl unvermeidlich, dafs der Theil leide, wenn das Ganze erhalten werden soll, was in der Theokratie nur durch die strengste Heilighaltung des Gesetzes bewirkt werden konnte. Von Stellvertretung kann hier schon deshalb nicht die Rede seyn, weil dadurch nicht der Thäter, sondern das Volk, welches die That unbestraft gelassen, von der Verschuldung befreit wurde. „Davids Sünde bei Zählung des Volkes wird von Jehovah durch eine dreitägige Pest und den Tod von 7000 Menschen gesühnt 2 Sam. 24 v. 10 — 25." Auch hier kann von Stellvertretung nicht

nicht die Rede seyn. Die Strafe war ja keine freiwillig übernommene; das Volk litt auch nicht schuldlos; denn wenn es auch in dem speciellen Fall nicht an der Verschuldung Theil genommen hatte, so durfte es sich doch über die Strafe nicht als über eine ungerechte beschweren, weil wegen seiner sonstigen Sündhaftigkeit überhaupt keine zu schwere Strafe es treffen konnte. Daſs David durch die Bestrafung des Volkes nicht von der Strafe frei wurde, geht daraus hervor, daſs er v. 17 in tiefem Schmerze Gott bittet, daſs er doch lieber ihn und seine Familie bestrafen möge. Der Zweck der über das Volk verhängten Strafe war auch hier Heiligung des Gesetzes und die Erzeugung der Scheu vor der göttlichen Gerechtigkeit bei einem Volke, das, noch roh und fleischlich, durch diese äuſseren Zuchtmittel geleitet und im Gehorsam erhalten werden muſste, weil es noch nicht durch Liebe geleitet werden konnte. „Die Sünde Davids mit der Bathseba wird gesühnt durch den Tod des Kindes 2 Sam. 12 v. 15 — 18.“ Dieser Fall beweist gar nicht, was er beweisen soll. Denn Natan hatte dem David schon vorher die Sündenvergebung angekündigt (vgl. v. 13), ehe er ihm den Tod des Kindes verkündet; dieser Tod kann also nicht als stellvertretend betrachtet werden. Auch war ja der Verlust des Kindes für David selbst so schmerzlich (vgl. v. 22), daſs das Leiden sicher mehr ihn traf als das Kind. Der Grund, weshalb das Kind sterben muſste, wird in der Relation selbst v. 14 angegeben. Die Feinde des Herrn würden, wenn David ganz ohne Strafe geblieben wäre, Gott der Partheilichkeit beschuldigt und daraus Veranlassung zu Gotteslästerungen genommen haben. Auch muſste der Schmerz Davids über den Verlust des Kindes seinen Schmerz über die Ursache desselben, die begangene Sünde, noch verstärken. „Weil sich Achan am Heiligen vergriffen, wird Josuas ganzes Heer dem Feinde Preis gegeben Jos. 7, 1.“ Auch hier kann von Stellvertretung nicht die Rede seyn; denn durch den Unfall, welcher das Volk traf, wurde der Verbrecher selbst von der Strafe nicht frei. Er

wurde vielmehr mit aller seiner Habe und mit seiner Familie verbrannt. Vgl. v. 15. 24. Dafs die Strafe das Volk traf, hatte den Zweck es anzufeuern, dafs es jedes Verbrechen und jeden Frevel aus seiner Mitte tilge; der Einzelne wird streng beaufsichtet, wenn das Ganze für seine Handlungen in solidum verantwortlich gemacht wird Es war nichts weiter als eine theokratische Warnungsstrafe. „In unserem Buche selbst Cap. 65 v. 7 wird an den Sündern zugleich mit die Sünde ihrer Väter geahndet." Dafs hier keine Stellvertretung statt finde, welche ja neben der freiwilligen Übernahme die eigne Schuldlosigkeit erfordert, geht schon daraus hervor, dafs Jehovah sagt: ich will vergelten ihre Missethat und ihrer Väter Missethat mit einander. Der Sinn ist kein anderer als der: euch, die ihr dadurch um so strafbarer seyd, dafs ihr euch durch Gottes Langmuth nicht zur Bufse führen lassen, soll die Strafe in vollem Maafse treffen, welche schon eure Vorfahren, denen ihr an Schlechtigkeit nichts nachgebt, verdient hatten. „Noch näher liegt unserer Stelle Dan. 11, 35, wo von dem Märtyrertode der Frommen unter den Religionsverfolgungen die Rede ist und es heifst: und die Frommen werden fallen, um jene (die Übrigen) zu läutern, zu reinigen und zu heiligen, welches kaum anders als von Entsündigung durch ihren Märtyrertod zu verstehen seyn wird." Allein der Sinn dieser Stelle ist offenbar kein anderer, als das durch die Frommen gegebene Beispiel der Selbstverläugnung und einer auch durch den Tod nicht erschütterlichen Standhaftigkeit in dem Glauben der Väter, werde auf die Übrigen einen heilsamen Einflufs üben und die Wankenden kräftigen, wie denn ein solcher Einflufs durch die Geschichte aller Religionsbedrückungen bestätigt wird. „Auch bei den Arabern gründet sich auf diese Idee eine sehr häufige sprüchwörtliche Redensart فَدَاكَ نَفْسِى, mein Leben sey das Lösegeld für dich, und Mehreres dergleichen, welches Alles wenigstens zeigt, wie die Vorstellung von stellvertretender Genugthuung den Orientalen sehr

geläufig ist und daher selbst in die Sprache überging." Was diese Redensarten hier sollen, läfst sich kaum absehen. Sie bezeichnen ja nichts weiter, als: du bist mir so lieb, dafs ich auch das Liebste, mein eignes Leben und das Leben meines Vaters, willig hingeben würde, wenn ich dich dadurch aus drohender Gefahr zu erretten vermöchte. — Das Resultat unserer Untersuchung ist also: unter allen von Gesenius beigebrachten Stellen ist keine einzige, welche die Vorstellung von einer von Menschen für Menschen vollbrachten stellvertretenden Genugthuung enthielte. Diese Vorstellung kann auch nach dem Lehrbegriffe des A. T. gar nicht statt finden; am allerwenigsten kann von einer stellvertrenden Genugthuung des Israelitischen Volkes die Rede seyn, weil ihm die wesentlichsten Erfordernisse zu derselben, die eigne Schuldlosigkeit und die freiwillige Übernahme der Leiden vollkommen abgehen.

d) Auch das vierte Merkmahl des leidenden Subjectes, die gänzliche, in Gottes Willen ergebene Geduld kommt dem Israelitischen Volke nicht zu. Wie kann von dem ganzen Volke gesagt werden, dafs es seinen Mund nicht zur Klage geöffnet habe, da selbst seine edelsten und besten Glieder ihren Unmuth in Klagen und Verwünschungen ergossen? Vgl. Jerem. 20, 7 sqq. 15 v. 10 — 21. Ps. 137 v. 8. 9. Thren. 3 v. 64 — 66. Wahrlich die Israeliten müfsten ein ganz anderes Volk gewesen seyn, als wie sie von den Propheten und namentlich von Jesaias selbst geschildert werden, wenn der Prophet ihnen dieses Lob beilegen könnte.

3) Es wird bei dieser Erklärung ganz willkührlich angenommen, dafs v. 1 — 10 die Heiden oder die gegen die Juden bisher feindlich gesinnten ausländischen Nationen redend eingeführt werden. Nie werden die Heidenvölker auf diese Weise, ohne durch irgend etwas im Vorhergehenden und Folgenden darauf hinzudeuten, redend eingeführt. Und wollen wir uns auch hieran nicht stofsen, wie konnten diese, oder wie konnte

der Prophet in ihrem Namen sagen, dafs es ihre Strafenbürde sey, welche die vertriebenen Juden belaste?

4) Es wird bei dieser Hypothese ohne Grund angenommen, dafs Tod und Begräbnifs des Knechtes Gottes nur auf das Unglück und den Untergang desselben zu beziehen seyn. Zwar wird Ezechiel 37 die Wegführung ins Exil unter dem Bilde des Todes, die Befreiung aus demselben unter dem Bilde der Wiederbelebung geschildert (vgl. auch Jes. 26, 19); aber dort führt alles darauf hin, dafs die Rede nur bildlich zu verstehen ist, hier dagegen findet sich nicht der geringste Fingerzeig.

5) Es sprechen gegen diese Erklärung die Parallelstellen, in welchen der Knecht Gottes bestimmt von dem Volke unterschieden wird. Vgl. Cap. 42 v. 6. 49, 5. 6. 50 v. 9.

6) Mehrere Verse müssen nach dieser Hypothese sehr gezwungen erklärt werden. So z. B. Cap. 53 v. 1 (vgl. die Ausl.). Ebenso v. 2. Dort erklärt die Worte: „er schofs auf vor ihm, wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreiche" Rosenmüller nach Jarchis Vorgange: *priusquam ad hanc magnitudinem ascenderet, gens erat perquam humilis et ascendit e terra sicut surculus.* Allein das wäre ein ganz unpassendes Bild, da die Israeliten ja anfangs glücklich gewesen und nachher erst unglücklich geworden waren. Vgl. Ps. 80, 9. Ez. 19 v. 10 — 13. Jerem. 2, 21.

Zu vgl. die Widerlegung dieser Hypothese bei *Origenes c. Celsum* 1, 11 §. 7 nach der Mosheim. Abth. *Hulsii nucleus prophetiae Lugd.* 1683 *p.* 672 *sqq.* Jahn *app. Herm. II*, 40 *sqq.* Martini, Hansi, Steudel, Keller l. c. u. A.

Bei der Erklärung, welche den frommen Theil des Volkes zum Subjecte der Weissagung macht, brauchen wir uns nicht so lange aufzuhalten. Sie hat viele Ähnlichkeit mit der Hypothese von dem Collectivum der Propheten und wird von mehreren sogleich anzuführenden Gründen getroffen, welche ihr entgegenstehen. Von den Gründen, welche die Erklärung von dem ganzen Volke unstatthaft machen, werden die unter Nr. 1

2. 4 aufgeführten, mit gewissen leicht aufzufindenden Modificationen auch auf diese Anwendung leiden. Was noch speciell dagegen eingewandt werden kann, ist Folgendes. Die Redenden stellen sich v. 1—9 dar als ganz frei von allem Elend; sie stellen sich jenem leidenden Knechte Gottes entgegen, welcher das Elend, was sie treffen sollte, auf sich geladen. Wie konnte dies der gottlose Theil des Volkes sagen, der in demselben Exil das unglückliche Loos der Gottlosen theilte? Wie konnten die Leiden der Frommen für die Gottlosen stellvertretend seyn, da diese selbst litten? Selbst dafs die Gottlosen im Exil sich eines verhältnifsmäfsig besseren Loses erfreut haben als die Frommen, ist eine grundlose Hypothese. Dagegen spricht das Beispiel eines Daniel, der Esther und des Mardochai, des Esra, des sehr begüterten Nehemias (Nehem. 5 v. 14—19.).

Zu vgl. gegen diese Hypothese besonders Jahn l. c. und die Briefe über Jes. 53 im 6ten Bde der Eichhornschen Bibl. An dem letztern Orte ist auch eine andere Wendung derselben Hypothese, obgleich eigentlich keine Widerlegung verdienend, ausführlich widerlegt worden, wonach durch den עֶבֶד יְהוָֹה nur der edlere, von Nebucadnezar deportirte Theil der Nation bezeichnet werden soll, der 70 Jahre für die Sünden seiner Brüder büfste und starb, dann in seinen Nachkommen zurückkam und den bei dieser Gelegenheit der Verf. unserer Weissagung, einer der zurückgebliebenen Judäer, diesen seinen Landsleuten in Palästina als ihren Retter und Entsündiger vorstellen, empfehlen und annehmlich machen soll. Hauptgründe gegen diese vollkommen abentheuerliche Meinung: 1) Dafs nur die edelsten und befsten fortgeführt seyen widerspricht der Stelle Ez. 20, 38, wo gesagt wird, dafs die Rebellen und Abtrünnigen von Jehovah ausgesondert und fortgeführt werden sollen. Ferner der Stelle Jerem. 39 v. 9. 10, wo gesagt wird, es sey blos ein Haufe der niedrigsten Klasse zurückgeblieben. Grade unter den Vornehmen und Grofsen aber war, wie aus den Rügen der Propheten hervorgeht, die Verdorbenheit besonders

grofs und grade sie wurden daher besonders durch die Strafe getroffen. Vgl. 2 Chron. 36 v. 14 sqq. 2) Die in Palästina zurückgebliebenen Israeliten flüchteten sich nach Ägypten. Jerem. c. 43 v. 4 — 8. 44 v. 1. 2. 2 Reg. 25, 26, also dafs kein sefshafter Bürger mehr im Lande war. Palästina wurde ein wildes Nomadenland. Nirgends kommt auch nur ein Wort davon vor, dafs die rückkehrenden Exulanten noch einen Theil der früheren Bewohner im Lande vorfanden. Diese Gründe sind so schlagend, dafs wir wohl nicht mehr darauf aufmerksam zu machen brauchen, dafs diese Hypothese nur durch viele Verdrehungen des Textes durchgeführt werden kann, dafs sie unrichtigerweise die Nichtabfassung des Stückes durch Jesaias voraussetzt u. s. w. u. s. w.

Wir kommen jetzt zu der letzten zu berücksichtigenden Hypothese, zu der Meinung derer, welche annehmen, dafs das Collectivum der Propheten Gegenstand der Weissagung sey und dafs dasselbe gleichsam eine Apotheose des Prophetenthums enthalte. Die Propheten, die schon vor dem Exil viel zu erdulden hatten, sollen während des Exils noch weit gröfserer Verachtung und Verspottung ausgesetzt gewesen seyn, wozu noch Verachtung und Verspottung von Seiten der Heiden kommen mochte. Hieraus soll sich dann theils die Selbstapologie des Prophetenstandes, theils die Entstehung so glänzender und schwärmerischer Hoffnungen begreifen lassen, wie wir sie hier und in den Parallelstellen Cap. 42 u. s. w. vorfinden. Vgl. Gesenius l. c. p. 11. 12. Wir bemerken gegen diese Hypothese Folgendes:

1) Die Annahme einer solchen Personification des Prophetenthums beruht auf nichts beweisenden Gründen. Dies wird hervorgehen aus der Prüfung der Stellen, auf welche sich die Vertheidiger derselben berufen. Die erste Stelle ist Cap. 44. 26, wo Jehovah sagt מֵקִים דְּבַר עַבְדּוֹ וַעֲצַת מַלְאָכָיו יַשְׁלִים „Ich bin es der das Wort seines Knechtes wahr macht und die Weissagung seiner Boten erfüllet.“ Das parallele

מַלְאָכָיו soll nun anzeigen, dafs das עֶבֶד collectivisch stehe. Allein es ist durchaus kein Grund vorhanden anzunehmen, dafs hier ein synonymer, und nicht vielmehr ein synthetischer Parallelismus statt finde. Auf den letzteren führt vielmehr das zweite Glied des Verses, „der von Jerusalem sagt, sie soll bewohnt, von den Städten Judas, sie sollen wieder aufgebaut werden," wo Jerusalem und die Städte Judas ebenso keinen synonymen, sondern einen synthetischen Parallelismus bilden. (*cf. Möller, de authentia or. Jes. c.* 40 — 66 *p.* 184). Unter dem Knecht Jehovahs ist Jesaias selbst zu verstehen, wie Cap. 20, 3. Was er im 1sten Gliede in Bezug auf sich sagt, das sagt er im zweiten in Bezug auf alle Propheten des wahren Gottes. — Die zweite nur von De Wette angeführte und von Gesenius als nicht beweisend übergangene Stelle ist Cap. 59, 21: „Und ich mache solchen Bund mit ihnen, spricht der Herr: mein Geist, der bei dir ist und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Munde nicht weichen, noch von dem Munde deines Saamens und Kindeskindes spricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit." Dies soll soviel seyn als: *quae tu spiritus mei afflatu protulisti, ea ab omnibus seriorum temporum prophetis, qui sunt quasi filii illius prophetae, repetentur.* Gesetzt auch diese Deutung wäre richtig, so würde auch dann die Stelle nicht für eine Personification des Prophetenthums beweisend seyn. Allein treffend bemerkt gegen dieselbe Rosenmüller nach dem Vorgange der befsten Ausleger: „*Non prophetam, ut Hieronymus et alii existimarunt, alloquitur, sed populum Hebraeum, uti et verba praemissa et quae sequuntur clarissime ostendunt. Est autem hic personarum enallage, quum enim in tertia plur. persona* (אותם) *loqui coepisset vates, pergit in persona secunda singularis, oratione ad populum ipsum directa. cf.* 32, 2." Alle vorhergehenden und nachfolgenden Verheifsungen beziehen sich auf die Gemeinde und es wäre ein sonderbarer Sprung, wenn der Prophet erst einen mit derselben zu schliefsenden Bund an-

kündigte und dann, den Gegenstand desselben angebend, plötzlich zu Gnadenerweisungen überginge, die nicht dem Volke, sondern dem Prophetenstande zu Theil werden sollten. — Bei der dritten Stelle Cap. 53 v. 8 brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da der aus dem לָמוֹ entnommene Beweis schon widerlegt worden ist. — Die Hypothese einer Personification des Prophetenthums ist aber nicht blos unerweislich, sondern sie ist auch gänzlich unwahrscheinlich. Sie beruht auf der ganz falschen Ansicht, als ob die Propheten eine geschlossene Corporation gebildet hätten. Sie unterschieden sich grade dadurch von den Priestern, dafs diese einen geschlossenen sich stets selbst ergänzenden Stand bildeten, während die Berufung zum Prophetenthum einzig von dem Willen Jehovahs abhing und jeder Prophet zu ihm, nicht zu den übrigen Propheten in einem Verhältnisse stand. Der Grund, welcher gegen die Hypothese vom Jüdischen Volke unter Nr. 1 angeführt worden, trifft also diese Exegeten noch in verstärktem Maafse; die Vertheidiger der Erklärung vom Jüdischen Volke können sich doch auf Stellen berufen, wo dasselbe als Einheit erscheint; diese mit Recht auf keine einzige, wo die Propheten als solche dargestellt würden.

2) Am unhaltbarsten aber erscheint die Meinung dann, wenn man, sich auf den Standpunkt der Vertheidiger derselben stellend, die Unächtheit des zweiten Theiles annimmt. Unmittelbar nach dem Babylonischen Exil aber hört das Prophetenthum auf; die Jüdische Tradition gibt übereinstimmend den Haggai, Sacharja, Maleachi als die letzten Propheten an und die Weissagung wird zu den Dingen gezählt, welche dem zweiten Tempel fehlten. Erst von der Zukunft wurde die Wiederertheilung des prophetischen Geistes wieder erwartet. Alle Chronologen der Juden machen das Aufhören des Prophetenthums als chronologisches Datum geltend und beginnen damit eine neue Epoche, wie dies schon 1 Macc. 9, 27 geschieht, womit zu vergl. 4, 46. 14, 41. (Die zahlreichen Stellen aus dem Talmud und aus anderen Jüdischen Schriften finden sich zusammenge-

stellt in Knibbe Historie der Propheten übers. von Freytag. Bern 1709 p. 347 sqq und in *Joh. Smithi Angli dissertatio de prophetia et prophetis c.* 12, auch wieder abgedr. hinter dem Comm. von Clericus zu den Propheten Amsterd. 1731 fol. p. XXVI.) Es läſst sich nun aber, ganz abgesehen einmahl von dem wahren Begriff eines Propheten, schwer begreifen, wie der Prophet von einer groſsen Corporation der Propheten reden könne, während nur noch wenige Propheten vorhanden waren, die hinsichtlich der Kraft, der Fülle und der Reinheit des Geistes weit hinter den älteren Propheten zurückstanden; es läſst sich nicht absehen, wie der Prophet die schwärmerische Hoffnung hegen konnte, daſs sie, deren Ansehen schon vor dem Exile unter dem Volke sehr gesunken war, zu solcher Herrlichkeit gelangen, die wahre Religion auf der ganzen Erde ausbreiten und sogar, wie die Vertheidiger dieser Hypothese behaupten, weltliche Triumphe erleben werden.

3) Von den Gründen, welche gegen die Erklärung vom ganzen Volke aufgeführt worden, trifft der unter Nr. 2 und 4 aufgeführte auch diese. Nie finden wir ein Beispiel, daſs Propheten in der Hoffnung Andere durch ihre Leiden zu entsündigen, sich freiwillig denselben hingaben. Im Gegentheil, wenn ihnen Leiden zugefügt werden, so verkünden sie immer, daſs schwere göttliche Strafe die Urheber derselben treffen werde. Vgl. z. B. Jerem. 20, 12. Daſs die Propheten weit davon entfernt waren sich selbst für gänzlich frei von Sünde und Schuld zu halten, haben wir schon gesehen.

4) Der Knecht Jehovahs kann kein anderer seyn als der, welcher den Gegenstand der parallelen Weissagungen Cap. 42 u. s. w. bildet. In diesen kommt aber noch Mehreres vor, was durchaus nicht auf den Prophetenstand bezogen werden kann. So wird Cap. 49 v. 3 der Knecht Gottes Israel genannt, eine Schwierigkeit, welche Gesenius nicht anders zu heben weiſs, als daſs er gegen die Auctorität der Hdsch. und Übersetzungen das Wort für unächt erklärt.

5) Der Prophet betrachtet sich v. 2 sqq. vom Knechte Gottes als verschieden und stellt sich ihm entgegen. Sich begreift er mit unter das Volk. Wie kann der Prophet nun sagen, dafs er mit an der Verachtung des Prophetenstandes Theil genommen, dafs er seine Leiden für selbst verschuldet, ihn für einen von Gott geschlagenen gehalten habe u. s. w.? Gesenius beruft sich l. c. p. 159 auf Cap. 59 v. 9 — 13, wo der Prophet sich mit zum Volke zählt und dessen Sünden auch die seinigen nennt. Ebenso Cap. 42 v. 24. Aber dies ist doch wohl ein anderer Fall. An den Sünden des Volkes nahm der Prophet, wie jedes andere Mitglied desselben, wirklichen Antheil, vgl. Dan. 9, 5 sqq. Wie konnte er aber an der Verachtung u. s. w. seines Standes Antheil nehmen, wie konnten die stellvertretenden Leiden, die er ja selbst zum Theile trug, für ihn getragen werden?

6) Die Leiden, welche die Propheten im Exile trafen, waren dieselben, als die welche das Volk. Dafs sie nicht etwa von den Heiden vorzugsweise bedrängt wurden, zeigt uns das Beispiel des Jeremias. Nebucadnezar erwiefs ihm nach Eroberung der Stadt grofse Achtung und stellte ihm die Wahl seines Aufenthaltsortes frei. Vgl. Jer. 39 v. 11 sqq. Wie konnte das Volk sie daher verachten, wie konnte es glauben, dafs sie von Gott geschlagen seyen?

7) Die Leiden der Propheten können nicht als stellvertretend für die Leiden des gottlosen Theiles des Volkes angesehen werden; denn dieses litt ja selbst ebensowohl als sie.

8) Die Propheten sollen sich nach dieser Hypothese Hoffnung machen, dafs sie die Beherrscher des wieder aufblühenden Staates seyn und weltliche Triumphe feiern werden. Abgesehen von der Thorheit dieser Hoffnung war dieselbe ganz der Bestimmung des Prophetenstandes entgegen. Die Herrschaft in der Theokratie war durch die göttliche Einsetzung für immer den Nachkommen Davids übergeben. Die Propheten würden sich also durch die Anmaafsung derselben gegen den Gott

empört haben, dessen Rechte sie vertreten sollten. Die Propheten waren aufserordentliche Gesandte Gottes, des unsichtbaren Oberhauptes der Theokratie, berufen zum lehren, bestrafen, warnen und trösten, Boten des Friedens und der Gerechtigkeit an das abtrünnige Volk. Dafs sie dieser Bestimmung treu geblieben sind, davon zeugt die ganze Israelitische Geschichte.

9) Wollten wir aber auch das, was von der Verherrlichung des Knechtes Gottes gesagt wird, wie es gefafst werden mufs, bildlich fassen, und nicht weltliche sondern geistige Triumphe in der Stelle finden, so würde doch auch dann das Gesagte nicht auf den Prophetenstand passen. Es würde gegen die Analogie aller übrigen Weissagungen über die Bekehrung der Heidenvölker seyn, wenn die Propheten hier sich dieselbe beilegen wollten. Nirgends finden wir ein Beispiel, dafs die Propheten ihre Bestimmung nur auf das Bundesvolk zu wirken verkannt hätten, nirgends die Erwähnung eines von ihnen gemachten Versuches ihre Wirksamkeit auch auf die Heidenvölker auszudehnen. Nie legen sie sich selbst die Realisirung der grofsen Hoffnungen bei, welche sie von der Zukunft hatten, sondern immer nur dem Messias. Sie sind so wenig in Standesvorurtheilen befangen, geben sich so ganz den Belehrungen des heiligen Geistes hin, dafs sie sogar wiederholt verkünden, in der Messianischen Zeit werde das Bedürfnifs des Prophetenthums ganz aufhören, indem Alle alsdann unmittelbar von Gott gelehrt seyn werden. Vgl. z. B. Joel C. 3. Jes. 54, 13. 59, 21. 4, 3. 11, 9. Ez. 11, 19. 36, 27. Jerem. 31, 33.

10) Es wird von diesen Erklärern unnatürlicherweise angenommen, dafs der Tod und das Begräbnifs sich auf einen Theil des Prophetenstandes, die Verherrlichung dagegen auf die Überlebenden beziehe, da es doch ein und dasselbe Subject ist, welches leidet, stirbt und verherrlicht wird.

So wird also auch hier die Erklärung, welche auf dem untrüglichen Zeugnisse des N. T. beruht, durch das Gewicht innerer und äufserer Gründe gegen Alle, welche dieses Zeugnifs

verwerfen, als die richtige erwiesen. Ist einmahl der Grund geschwunden, welcher die abweichenden Erklärungen hervorgebracht hat, so wird eine ausführliche Widerlegung derselben ebenso wenig mehr nöthig seyn, als der Exeget jetzt noch auf die verkehrten Deutungen der Socinianer Rücksicht zu nehmen braucht. Wir schliefsen mit den Worten Storrs: *Rideant alii tantum regem, ridet ille majori jure homunciones, quos sibi, si et hoc vaticinium et alia multa veritatis argumenta serio meditari pertinaciter nolint, nihilo secius, at conterendos, datos esse novit (Ps. 2.). Utinam ii saltem, qui semen Christi salutari volunt, in rectam viam se reduci et peccato, quod cum summa patientia dudum Christus portavit, liberari paterentur, sicque justitiae vivere, vestigiis domini insistere et doctrinae ejus efficaciam, quam multi jam experti sunt, suo quoque exemplo docere discerent.*

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin.